

משה אידל

התפיסות השונות של משמעות המושג 'ירושלים' הן פועל יוצא של המבנה הפנימי של שיטות החשיבה שהופיעו במרוצת הדורות: כל שיטה וירושלים שלה. חכמי המדרש והתלמוד, שהמעשה היה נר לרגליהם, דבקו בכל יכולתם בירושלים של מטה, העיר שרק בה אפשר לקיים חלק מהמצוות הלכה למעשה; הם הפכו את ירושלים של מעלה לסניף של ירושלים הארצית.¹ משמעותה הרוחנית של ירושלים עולה כאשר נמצאים יהודים במרחקים ואינם יכולים לעלות אליה ולקיים את פעולות הפולחן, כפי שקרה בגולה היהודית בעולם ההלניסטי.²

לעומת זאת דוגל פאולוס דווקא בירושלים של מעלה, החופשית מן המצוות, ומגנה את ירושלים של עתה — היא עדת הנוצרים שומרי המצוות.³ הפרשנות הנוצרית שהלכה בעקבותיו הרחיבה יותר ויותר את הקרע בין העיר הריאלית ובין המושג המופשט של ירושלים האמיתית כסמל לכנסייה הנוצרית.⁴ רק בעקבות פעילות מעשית, דתית באופיה, כגון עליות לרגל, בניינה של ירושלים ולכסוף מסעי הצלב — כולן פעולות שיוזמיהן ומבצעהיהן לא יצאו לרוכ מקרב מלומדים נוצרים⁵ — חזרה ירושלים הממשית ותפסה מקום חשוב בתודעה הנוצרית. בימי הביניים החזיקה היהדות בעמדה שגובשה בתלמוד ובמדרש על חשיבותה של ירושלים העיר. אולם, בצד ההלכה, שעניינה המעשה, עסקו היהודים באותה תקופה גם בעיון; בחלקו הגדול מתבטא עיסוק זה בפרשנות ספיריטואלית לכחבי הקודש. המונח 'פרשנות ספיריטואלית' מכוון הן לדרך האלגוריה הפילוסופית והן לדרך הסימבוליקה הקבלית. יש בפרשנות זו הרבה מן המשותף, מבחינת דרך המחשבה, עם האלגוריה הנוצרית. והנה, כשם שירושלים של מעלה חשובה היתה לתיאולוגים הנוצרים, שהפרשנות היתה עיקר עיסוקם, כך גם אצל התיאולוגים היהודים, בין אם הם שייכים לזרם הפילוסופי ובין אם הם שייכים לזרם הקבלי. כך עולה חשיבותה של ירושלים של מעלה גם ביהדות 'המשכילה' ותופסת בה מקום נכבד הרבה מעבר למה שידוע מהמקורות היהודיים הקודמים לה. אולם, בניגוד למגמה

¹ ראה: א' אורבך, 'ירושלים של מטה', עמ' 157-171. ביקורת על עמדתו של אורבך ראה: R. Kimelman, 'Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs', *Harvard Theological Review*, LXXIII (1980), p. 587 n. 89.
² ראה י"א זליגמן, 'ירושלים כמחשבת היהדות ההלניסטית', יהודה וירושלים, הכינוס הארצי השנים עשר לידעת הארץ, ירושלים תשי"ז, עמ' 195; מ' עשר

ויינפלד, 'ירושח הארץ — זכות וחובה: תפיסת ההבטחה במקורות מימי בית ראשון וימי בית שני', ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 133-135.
³ אורבך, 'ירושלים של מטה', עמ' 161.
⁴ ראה: פראוור, הנצרות.
⁵ פראוור, הנצרות, עמ' 254 ואילך, עמ' 273 ואילך; וראה לעיל ככרך זה, הפרק 'ירושלים בספיריטואליות הנוצרית'.

הספיריטואלית הנוצרית, המדגישה את חשיבותה של ירושלים של מעלה כמחיר פיחות בולט במעמדה של ירושלים העיר ואף התעלמות מוחלטת ממנה, הרי המחברים היהודים מנסים לשלב בדיוניהם את שני מישורי הקיום של ירושלים, ירושלים הארצית וירושלים הרוחנית. שילוב זה שונה במהותו בפרשנות הקבלית לעומת הפרשנות הפילוסופית האלגורית. המקובלים הרבו להדגיש את הקשר המהותי בין ירושלים העליונה והתחתונה, וקשר זה חיזק את מעמדה של ירושלים העיר היונקת קדושה ממקורה העליון. לעומת זאת, הפרשנות האלגורית היהודית התקשתה לשלב בתוך מערכת החשיבה הפילוסופית, שעיקר מגמתה חשיפת אמיתות שאינן תלויות בזמן ומקום, את מרכזיותה של ירושלים, ובמקרים מסוימים אפשר למצוא בפרשנות זו נימות דומות ביותר לאלו המופיעות בפרשנות הנוצרית. תפיסה העומדת בפני עצמה היא פירוש 'ירושלים' בקבלה הנכואית מבית מדרשו של ר' אברהם אבולעפיה. כאן הופכת המלה, על המבנה המיוחד של אותיותיה, לנושא העיון, תוך התעלמות בולטת למדי מירושלים העיר.

שלושה דגמים אלה של ראייה ירושלים, בקוויהם הכלליים בלבד, יהיו נושא דיונונו בפרק זה.

ירושלים כסמל בקבלה התיאוסופית

התפוכות רבות ומופלאות עברו על השמות 'ירושלים' ו'ציון' מאז הופיעו בספרי המקרא. השינוי הכולט ביותר התרחש במקרא עצמו: שני השמות הללו הפכו מכינויי עיר או מצודה גם לכינוי לעם ישראל ולעתים אף של ארץ ישראל.⁶ משנחרב הבית השני מופיעה התפיסה של 'ירושלים של מעלה',⁷ אולם דומה כי במקורות היהודיים העתיקים שהגיעו אלינו אין למצוא את המהפך החשוב להבנת ההתפתחות של הסימבוליקה של ירושלים וציון; מלים אלה לא הפכו לסמלים, אלא נשארו כגדר כינויים לעיר הקודש ולעם ישראל.

לעומת זאת, יש לראות בתיאורה של ירושלים ב'ברית החדשה' עדות לקדמותה של התפיסה הנקבית של 'ירושלים'; בניגוד לכמה מתיאוריה היהודיים והנוצריים של ירושלים כ'אם'⁸ המתאבלת, לפי כמה מקורות, על בנה, נאמר באפוקליפסה של יוחנן, כא 1-2: 'וראיתי שמים חדשים וארץ חדשה; כי השמים הראשונים והארץ הראשונה עברו מן העולם והים לא היה עוד. ואני יוחנן ראיתי את עיר הקודש ירושלים החדשה, יורדת מעם האלהים מן השמים, מוכנה ככלה מקושטת לקראת בעלה'. לראשונה בכחובים מקבלה ירושלים — אם גם מדובר על מצבה שלעתיד לבוא — גוון מיני ברור: היא הופכת מ'אם' ל'כלה', ותיאורה מעורר בכירור אסוציאציות מיניות.

כנראה בהשפעתה של תפיסה נוצרית זו, או בהשפעת מקורותיה היהודיים, קיבל השם ירושלים משמעות נקבית, והיא הפכה לסמל בכמה מאמרים שנשתמרו מהגנוסיס העתיק. בתארו את דעותיהם של הגנוסטיקאים מהאסכולה של וֶלֶנְטִינוּס (Valentinus; המאה הב') כותב אירניאוס:⁹ 'כי הם

⁶ ראה: ב' דינבורג (דינור), 'דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההיסטורית של ישראל', ציון, טו (תשי"א), עמ' 3 (נדפס מחדש: ב' דינור, במאבק הדורות, ירושלים תשל"ה, עמ' 14-15).

⁷ ראה: אורבך, 'ירושלם של מטה', עמ' 165; וראה עתה Robert S. Eccles, 'The Purpose of the Hellenistic Patterns of the Epistle to the Hebrews' in: J.

Neusner (ed.), *Religions in Antiquity, Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Leiden 1968, pp. 218-219

⁸ ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 262-263; א' אפטוביצר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרביץ, יב (תרצ"א), עמ' 267-268.

⁹ על פי Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 1, 1, in: *Ante-*

גורמים כי האיונים שלהם, אבותיהם, אליהם ואדוניהם, מכוונים גם כן בשם שמיים, יחד עם אמם, שהם מכנים אותה בשם "ארץ" וירושלים, יחד עם שמות אחרים. במאמר אחר, העוסק גם הוא בשיטתו של ולנטינוס, ואשר נשטמר על ידי הפוליטוס,¹⁰ נאמר על המלאכים כי הם גרים בירושלים של מעלה אשר היא בשמים. כי ירושלים זאת היא סופיה, אשר היא מחוץ לפלירומה [Pleroma] ובעלה הוא הפרי... של הפלירומה. לפנינו שני מאמרים שבהם מסמלת התיבה 'ירושלים' מהות קוסמית נקבית, שהיא היוצרת של העולם הזה. במאמרים גנוסטיים אחרים מסמלת ירושלים גם את החומר שממנו נברא העולם, את התוהו ובוהו שבכראשית. החומר, שמוצאו בסופיה, מתואר כך: ¹¹ 'הוא [כלומר ולנטינוס] אומר כי על החומר הזה אמר משה והארץ היתה תוהו ובוהו. לדעת ולנטינוס, זוהי ירושלים הטובה והשמימית, שהאל הבטיח להביא לתוכה את בני ישראל באומרו ואביא אתכם לארץ זבת חלב ודבש'. בטקסטים אלה נעלמת כמעט לגמרי המשמעות של ירושלים כעיר; היא הופכת לסמל של שלב הקוסמוגוניה. זהו שלב ביניים, המציין את מצבה של סופיה — החכמה — לאחר שעזבה את הפלירומה, או את החומר ההיולי שממנו נברא העולם. בעיני הגנוסטיקאים, שלב זה ממצע בין הפלירומה ובין העולם הגופני.

הערכה חיובית יותר למשמעותה של ירושלים מופיעה בבשורה של פיליפוס, מהכתבים הגנוסטיים שהתגלו בנגע חמאדי:¹²

שלושה בניינים מיוחדים להקרבה יש בירושלים. אחד לצד מערב, הנקרא קודש; האחר לצד דרום נקרא קודש הקודש; השלישי לצד מזרח נקרא קודש הקדשים, הוא המקום שרק הכהן הגדול נכנס בו. הטבילה הוא בניין הקודש; הישועה הוא קודש הקודש; קודש הקדשים הוא חדר הכלולות. בטבילה נכללות התחיה והישועה; הישועה מתרחשת בחדר הכלולות. אבל חדר הכלולות מעולה הוא מכולם ואין דוגמתו.

'דמות האדם שמעל הספירות', דעת, ד (תש"ם), עמ' 46-47. על ירושלים כמקום משכן הארכונטים ראה באפוקליפסה הראשונה של יעקב, בתוך J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977, p. 243

¹² על פי תרגומו האנגלי של W.W. Isenberg, שנדפס בתוך *The Nag Hammadi Library in English* המצוין בהערה הקודמת, עמ' 142. על הקרבה בין תפיסת קודש הקודש כאן כמקום הזיווג ובין ספר הזוהר ראה בהמשך. כדאי לציין כי תפיסה השלילית של הסופיה בבשורה של פיליפוס יש מקבילה בתפיסת ספר הזוהר את השכינה, כפי שהעיר שלום, פרקי יסוד, עמ' 303 הערה 92. לאחרונה עמד גם יהודה ליבס על הקרבה שבין הבשורה ובין ספר הזוהר. ראה במחקרו 'המשיח של ספר הזוהר', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 230-232. על המובאה מן הבשורה לפיליפוס ומקבילותיה היהודיות ראה: M. Idel, 'Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabale', in: Ch. Mopsik (ed.), *Lettre sur la sainteté*, Paris 1986, pp. 339-340

Nicene Fathers, I, Grand Rapids, Mich. 1977, p. 463. ועיין גם: M. Idel, 'The Land of Israel in Medieval Kabbalah', in: L. Hoffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Indiana 1986, pp. 171-172

¹⁰ Hypolytus, *The Refutation of All Heresies*, VI, 29, in: *Ante-Nicene Fathers*, V, p. 88. 'פלירומה' ראה: שלום, מקורות הקבלה, עמ' 68-75; מ' אידל, 'לבעית חקר מקורותיו של ספר הבהיר', ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (בעריכת י' דן), ירושלים תשמ"ז, עמ' 67-72.

¹¹ ראה: Hippolytus, VI, 25, p. 86. הקשר בין ירושלים והחומר שממנו נברא העולם מופיע גם בטקסט גנוסטי אחר; ראה: Ch.A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Bruclianus*, Cambridge 1933, p. 136. וראה דברי המהדירה בעמ' 105, F. Sagnard, *La Gnose* של בכריו של *Valentinien et la Temoignage de Saint Irenée*, Paris 1947, pp. 499, 509. על יזקה אחרת בין חומר המצוי בחיבור זה וכמיסטיקה היהודית ראה: מ' אידל,

הפעם משמש המבנה המיוחד של בית המקדש בירושלים סמל לתהליכים הקשורים לישועת הנפש; הטבילה, הישועה והאיחוד עם מקור. גם כאן, כמו במאמרים על ירושלים כסופיה, מתלווה להזכרתה של ירושלים נימה מינית ברורה.

סביר להניח כי מסורות יהודיות עתיקות, שכנראה רק במקצתן הגיעו אלינו, ואשר בהן ירושלים היא סמל לישות נקבית בקצה הפלירומה האלוהית, השפיעו על היווצרות הסימבוליקה הקבלית של ירושלים וציון. בספר הבהיר אין למצוא דיון משמעותי ושיטתי על ירושלים וציון,¹³ וכך הדבר גם בחיבורים של ר' יצחק סגי נהור אשר הגיעו אלינו. לעומת זאת נידונה המשמעות הסמלית של ירושלים וציון בכתביו של ר' עזרא מגירונה שבספרד, בשליש הראשון של המאה ה"ג. בפירושו לשיר השירים ד ו כותב ר' עזרא:¹⁴

אלך לי אל הר המור — זו ירושלים. ברכה בירושלים אשר בהר המור. ואל גבעת הלבונה — זה הר ציון. ודומה ירושלים למה שהוא אדום. המשל על מ"ה [מידת הדין], שנאמר צדק ילין בה [ישעיה א כא]. וזה ציון כגבעת הלבונה מדת הרחמים.

אין ספק שר' עזרא רומז כאן לשתי הספירות חסד — לובן — הר הלבונה — ציון — מדת הרחמים; גבורה — אדום — הר המור — ירושלים — מדת הדין. סביר להניח כי לסמלים הנמצאים במאמר זה יש גם נימה ארוטית; במקום אחר¹⁵ בפירוש לשיר השירים נאמר על זריעת הזרע: 'כי הדכורא מתגבורת טפת הזכר שמזריע לובן אחר שתזריע הנקבה אדום'. לפנינו הצבעים לובן ואדום כסמלים לזכר ונקבה, דהיינו חסד וגבורה. ושוב כותב ר' עזרא בפירושו לאגדות התלמוד:¹⁶ 'במסכת נדה: שלושה שותפין יש בו באדם וכו' ואביו מזריע לובן ואמו מזרעת אדום, ר"ל זרע האם אדום כי הוא מצד הדין וזרע האב רומז לרחמים הוא לבן'.

האופי הארוטי של היחסים בין ציון וירושלים נמצא גם במאמר אחר, אף הוא בפירוש האגדות לר' עזרא. בכתבו על מצב הקשר בין הקודש ברוך הוא ובין ירושלים בזמן הגלות, הוא אומר:¹⁷

¹³ ראה: ספר הבהיר, מהד' ראובן מרגליות, ירושלים תשלח, סימן לח, עמ' יח, שם נאמר כי שערי ציון הם 'מצד הרעה'. בסימן קכ, עמ' נג, ציון היא סמל של עיר דרור, דהיינו מלכות. דיונים מפורטים על 'ירושלים' בראשית הקבלה דאה: פדיה, פגם ותיקון, פרק ג, פיסקה ב.

¹⁴ מהד' ח' שעוועל, בתוך: כתבי הרמב"ן, ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' תצה.

¹⁵ שם, עמ' תקלד. הדיון מופיע גם בפירושו של ר' עזרא לאגדות והשפיע גם על ר' בחיי בן אשר. ראה: א' גוטליב, הקבלה בכתבי ר' בחיי בן אשר, ירושלים תשל"ל, עמ' 60-61 והערה 105 שם. וראה גם בכיאוורו של ר' מנחם רקנטי על החזרה, ירושלים תשכ"א, ריש פרשת כי תזריע.

¹⁶ נדפס בליקוטי שכתה ופאה, פיררא שיי"ר, דף יד ע"א, וראה גם בכיאוורו של ר' מנחם ריקנטי לתורה, דף יא ע"ד. על ספירת חסד וגבורה כזכר ונקבה ראה כבר

בכיאוורו של הראב"ד על דו פרצופין, שנידון אצל שלום, מקורות הקבלה, עמ' 217-218; וכן: אידל, הקבלה: היבטים חדשים, עמ' 128-136. הסימבוליקה של דו-פרצופין כרמז לספירות חסד וגבורה אופיינית לקבלה הפרובאנסאלית ולא לה של הלכו בעקבותיה: לעומת זאת, באסכולה הקבלית של הרמב"ן, רומז הכיטוי דו-פרצופין לספירות תפארת ומלכות.

¹⁷ ליקוטי שכתה ופאה, דף ו ע"ב (מסכת חענית). נוסח זה עדיף על הגרסה המצויה אצל ר' עזריאל בפירושו לאגרות, מהד' י' תשבי, ירושלים תש"ה, עמ' 29-30, שם לא נזכר הזיווג; אין לראות כמילים 'לא אודווג' תוספת מאוחרת, כיוון שמצאתי אותן גם במובאה מפירוש האגדות לר' עזרא המופיעה בחיבור שנכתב כבר כמחצית השנייה של המאה ה"ג; ראה בפירוש התפילות האנונימי שנמצא, בין היתר, בכ"פ פריס 848, דף ב.12. ר' עזרא או מקורותיו פירשו את השורש 'בוא' אשר במובאה מהתלמוד כלשון זיווג. על הרקע

לא אכזב בעיר [הושע יא ט] — לא אזדווג. וכן הוא אומר, וישבה ירושלם לבטח [זכריה יד יא]. כבר ידעה על ירושלם וציון הם הם הדברים. ואמר על ירושלם, מלאתי משפט צדק ילין בה [ישעיה א כא]; ואמר על הר ציון, מעם יי צבאות השוכן בהר ציון [שם ח יח]. זה שכתבנו ואומר ימלוך יי לעולם [תהלים קמו י], ברוך יי מציון שוכן ירושלם [שם קלה כא], ויהיה פי' ירושלם הכנויה זו שלמטה, כעיר שחברה לה אותה של מעלה.

הגדרת היחסים בין ציון וירושלים כזיווג מופיעה גם במאמר, המצוי בכיארור של ר' מנחם רקנטי (מקובל איטלקי, ראשית המאה ה"ד) לתורה. נראה שמאמר זה הוא מסירה נאמנה, או לפחות המשך, של דרך מחשבתו של ר' עזרא.¹⁸ ואלו דבריו של רקנטי:¹⁹

על הזיווג הטהור הזה²⁰ רמז הכתוב בדברי הימים: ²¹ וירחמיאל נשא אשה אחרת ושמה עטרה והבן זה מאד. ונק' עט' [= ונקראה עטרה] שבה מעטרת כל המעלות אשר לפניה וכלולה מכלם. ועל כן עשה שלמה המלך שש מעלות לכסא, הכלל הוא לחברם יחד ולא לקצץ ביניהם כמה דאת אמר ורוח אחד לבל [קהלת ג ט]. וכתוב: עורי עורי לבשי עורך ציון לבשי בגדי תפארתך ירושלם עיר הקודש [ישעיה נב א]. וכשתתבונן בפסוק זה חמצא יחוד ציון וירושלים, רוצה לומר מדת הרחמים במדת הדין ויחוד ירושלים של מעלה בתפארת ישראל.

ההקבלה בין דעתו של רקנטי — כי ירושלים וציון הם כנגד מידת הדין ומידת הרחמים — לבין דעתו של ר' עזרא בנושא זה ברורה. רקנטי, בדומה לפירושו של ר' עזרא על מסכת מגילה, מגדיר את היחס בין ציון וירושלים במונח 'יחוד', וסביר להניח כי 'הזיווג הטהור' שנזכר בתחילת דברי רקנטי הוא בעל משמעות בהקשר הנזכר. נמצאנו למדים כי אצל ר' עזרא מגירונה אפשר למצוא, כנראה לראשונה בקבלה בצורה ברורה, הבחנה ברורה בין ציון וירושלים; הן חדלו להיות מלים נרדפות, והפכו לסמלים של הכוח הזכרי מול הכוח הנקבי שבתוך האלוהות.

זיהויה של ירושלים עם ישות נקבית איננה חידוש קבלי, והוא קשור למסורות הקדומות שהזכרנו לעיל, או אחרות מקבילות להן שאבדו. אולם תפיסת ציון כסמל זכרי מובהק אין לה, ככל הידוע לי, על מה שתסמוך במקורות הקדומים — יהודיים ולא-יהודיים — ולפנינו כנראה חידוש מבית מדרשם של מקובלי פרובאנס או גירונה. אופיה הזכרי המובהק של ציון חוזר גם במקומות אחרים ככתבי ר' עזרא, גם אם היסוד המיני איננו מובלט. מלבד זיהויה עם ספירת חסד, שעליו דנו לעיל, מזוהה ציון גם עם ספירת יסוד, שהיא ספירה זכרית מובהקת. כפרשו את המאמר התלמודי 'מציון נברא העולם',²² כותב ר' עזרא: 'כי היא הנקודה האמצעית והוא הקו האמצעי והוא התחלת שני

הפולמוסי של דברי ר' יוחנן ראה קימלמן (לעיל, הערה 1), עמ' 586-587, וראה גם: פדיה, פגם ותיוקן, פרק ג, פיסקה ב, ביתר הרחבה.
¹⁸ רקנטי העתיק לרוב את דבריו של ר' עזרא. כמה שורות לאחד הדברים שנביא בהמשך העתיק רקנטי את פירושו של ר' עזרא על המאמר שהבאנו לעיל ממסכת נידה, ראה לעיל, הערה 16.
¹⁹ כיאור התורה, דף יא ע"ד. לריון זה רומז רקנטי שם, דף פב ע"ב.
²⁰ של תלמידי חכמים בערבי שבתות; נושא זה נידון לפני המוכאה הנידונה כאן על ידי רקנטי.
²¹ על פי דברי הימים א ב כו.
²² יומא נד ע"ב. על האופי הנקבי של 'ציון' במקורות המקראיים ראה עתה: Barbara B. Kaiser, 'Poet as "Female Impersonator": The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering', *Journal of Religion*, LXVII (1987), pp. 164-182

העולמות'.²³ ציון היא מרכז העולם — הנקודה האמצעית²⁴ — כפי שהקו האמצעי הוא מרכז שבע ספירות הבניין בעולם הספירות: כמקום גיאוגרפי משמשת ציון, בהיותה מרכז העולם התחתון, כסמל לספירת יסוד, היא מרכז בעולם הספירות. לאור ניתוח זה יש להבין את דברי ר' עזרא בפירושו לשיר השירים: ²⁵ 'הקו האמצעי, שהוא קדש אל הקו האמצעי שהוא ממ"ה [= ממידת הרחמים] והוא ציון וכן הוא אומר מציון מכלל יופי אלהים הופיע' [תהלים נ ב].

הקשר בין ציון והקו האמצעי איננו חידוש של ר' עזרא; בפירושו לאגדות הוא מכיבא בשם החסיד — דהיינו ר' יצחק סגי נהור מורו — את הדברים הבאים על ציון: ²⁶ 'כי הוא הקו האמצעי כמו המשכת החיות וההשקאה הנמשכת מן המוח לחוט השדרה ומשם מתפשט לגידים אילך ואילך'. שתי המערכות הסימבוליות הקשורות לירושלים וציון, הסימבוליקה המינית והסימבוליקה של המרכז, המופיעות בבירור בכתביו של ר' עזרא מגירונה, הן הן הדפוסים העיקריים בהתפתחות הסימבוליקה של הקבלה התיאוסופית. אמנם, אפשר למצוא סטיות לא מעטות מדיוניו של ר' עזרא בפרטים מסוימים, וכמובן הרחבות ופיתוחים, אולם חידושים ענייניים בדיונים על משמעותן של ירושלים וציון מצויים רק באסכולה קבלית אחרת, הקבלה הנבואית, ועל חידושים אלה נרחיב את הדיבור בהמשך.

מן הראוי לסקור עתה כמה דיונים המופיעים אצל מקובלים ששאבו בלי ספק מדרכי המחשבה של מקובלי גירונה. אף על פי שכבר ר' יצחק סגי נהור זיהה את ציון עם הקו האמצעי, דהיינו יסוד, אפשר למצוא בין מקובלי גירונה משמעות אחרת לשם ציון, והיא סמל לספירת מלכות. סביר להניח כי כבר ר' עזריאל מגירונה (במחצית הראשונה של המאה ה"ג) הלך בדרך זו; בפירושו לאגדות התלמוד אנו קוראים: ²⁷ 'ופי' ירושלים ששם יראה שלום ופי' ציון ששם ציון לכל המצויינין בגבול'. כפי שהציע כבר תשבי,²⁸ אפשר לפרש את הביטוי 'ציון לכל המצויינין בגבול' כרמז לספירת מלכות, שהיא האחרונה במערכת הספירות ומכאן שציון סמל היא למלכות. אולם דברי ר' עזריאל בהמשך, 'ואלה השמות ראויים לאמ' במדות שהשם נודע ונגלה בהם ופעמי' נקראת כנסת ישראל ציון מפני שהיא

(מהר"ש שיעור, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' שפה). בניגוד להקבלה בין הקו האמצעי ובין ציון — יסוד או תפארת — מזוהה הקו האמצעי כאן עם ספירת מלכות דווקא ועם ירושלים, והשווה גם דבריו שם, עמ' שסו. לעומת זאת, בעמ' תמג מסמל הקו האמצעי את ספירת יסוד. סביר להניח כי דעתו של ר' יעקב בן ששת השפיעה על דברי ר' כהני בן אשר בפירושו לדברים ג כד-כה (מהר"ש שיעור, ג, עמ' רנה): 'אעבדה נא ואראה: כיון שתגנתני דעה שהשגתי הנקודה האמצעית למעלה, יגדל נא חסדך עמי ואראה את הארץ הטובה שהיא הנקודה האמצעית של מטה, ההר הטוב הוא ירושלים שהוא הקו האמצעי של הארץ הטובה והלבנון — הוא בית המקדש והוא האמצעי של ההר הטוב'.
²⁶ פירוש האגדות, כ"י פרמא 1390, דף 113ב.
²⁷ מהר"ש תשבי (לעיל, הערה 17), עמ' 30.
²⁸ שם, הערה 3.

²³ נדפס בליקוטי שכחה ופאה, דף יא ע"ב.
²⁴ המונח 'נקודה אמצעית' בהקשר למאמר במסכת יומא מופיע גם אצל חברו של ר' עזרא, הרמב"ן; ראה בפירושו לאיוב לו, מהר"ש שיעור, כתבי הרמב"ן, ירושלים תשכ"ג, א, עמ' קטז.
²⁵ מהר"ש שיעור, עמ' תקיב. יש להעיר כי בשני מאמרים אחרים גורס ר' עזרא כי ארץ ישדאל בכללותה היא היא כנגד הקו האמצעי או הקו הפנימי; ראה בפירושו לאגדות, ליקוטי שכחה ופאה, דף טו ע"א, ובתשובה של ר' עזרא שנדפסה על ידי ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', ספר ביאליק, חל-אביב, תרצ"ד, עמ' 161-162; אידל, 'ארץ-ישראל' (לעיל, הערה 9), עמ' 177-178. לעומת זאת כותב ר' יעקב בן ששת, גם הוא ממקובלי גירונה, בספרו האמונה והבטחון: 'טבור הארץ מכוונת כנגד הקו האמצעי הנקרא ירושלים של מעלה והוא כח מלכות בית דוד'

מצויינת כמצות שני' ולאמר לציון עמי אתה' [ישעיה נא טז], מטעים את הכף לאפשרות אחרת, שגם עליה העיר תשבי, כי הדין ב'מידות' — דהיינו, ספירות — מחייב אותנו להבחין בין ציון וירושלים, דהיינו, בין יסוד ומלכות. אולם דוברו על ציון ככנסת ישראל רומז ר' עזריאל בכירור כי היתה קיימת גם סימבוליקה של ציון כמלכות. מסורת זו נשתמרה בקבלה כחוג תלמידיו של הרמב"ן ונוכרת בכמה טקסטים, לעתים בצד הזיהוי ציון — יסוד. בפירוש אנונימי לעשר ספירות, שנכתב בחיי הרשב"א, נאמר: ²⁹ 'מלכות, עטרה, חכמת שלמה ושלם וכת' הר"ר שלמה בן האדרת נר"ו שנקר' גם ציון יבנה אצלו ציון³⁰ — להב"ה'.

אולם לעומת הזיהוי הברור הנזכר של ציון ומלכות, בדינו שתי עדויות אחרות הגורסות כי הרשב"א קיבל מהרמב"ן מסורת אחרת — דהיינו, כי ציון היא סמל ליסוד, ואילו המסורת על ציון כמלכות מיוחסת לתלמיד אחר של הרמב"ן, המקובל ר' יצחק טודרוס (ברצלונה, סוף המאה הי"ג). בספר כתר שם טוב לר' שם טוב אבן גאון אנו קוראים, בדיון על ספירת יסוד: ³¹

וקבלתי מפי מורי הרשב"א גדול הדור נ"ר שקיבל מפי מורו הרב ז"ל שהוא ציון הסימן ובנה אצלו ציון וגו' ומורי החסיד ריב"ט [ר' יצחק טודרוס] נ"ר מצא מפורש לרבי ז"ל בפרש' וזאת הברכה ובמקומות אחרים שחכמת שלמה נקרא ציון. ואמרתי לפניו שהכל אמת לפי דברי רבי ז"ל באמת ובאמונה כי הכל בכל וכל בכל והודה ואמ' אמת.

כנראה בהשפעת דבריו של ר' שם טוב, ³² כותב בעל ספר מערכת האלוהות על ספירת יסוד: ³³ 'זהרשב"א אמר שקבל מהרמב"ן ז"ל שנקראת זאת המדה ציון ונתן בה סי' ציון הלז. אמנם לא נר' כן בפירושו... או אולי כי עקר ציון הוא המלכות'. עדות על הלכטים סביב משמעות המונח ציון כחוג הרשב"א השתמרה בליקוטים שליקט אחד מתלמידיו: ³⁴

²⁹ ב"י הספריה הבריטית, Reg. 16. A. X., קטלוג מרגליות מס' 755, דף 293; ב"י ברלין 122 (Or. 8^o538), דף 96א.

³⁰ יחזקאל לט טו. במקור ציון דאשונה מנוקדת ציון. לפי כ"י פריס 774, דף 76א. ברפוס, בספר מאור ושמש, דף כו ע"ב, הנוסח משוכש. הועתק גם בספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו, נהקדמה. והשווה גם לדברי ספר השם שנרפס בספר היכל השם, ונציה ש"א. דף לב ע"א: 'זאמו כי היסוד נקרא ציון והמדה הזאת [מלכות] נקראת ירושלים... וכשהם יחד תקרא ציון כי היא עיר רוד וכן ציון מלשון ובנה אצלו ציון וציון קודש ישראל'. רומני כי אפשר למצוא רמז להבחנה בין ציון ומלכות בכתיב הרמב"ן עצמו: 'זהב"ה ישמחנו בציון וישמח ציון בבניה וישמח אותה כשבינתו'. נרפס בתוך א' קופפר, 'תשלום דרשת הרמב"ן [תודת ה'מימה', תרבי"ח, מ (תשל"א), עמ' 80. נראה כי השכינה — היא מלכות — תשמח את ציון, כנראה יסוד.

³² על הקשר בין ספר כתר שם טוב וספר מערכת האלוהות ראה: גוטליב, הקבלה ככתיב רבנו בחיי

(לעיל, הערה 15), עמ' 249-259, ולעניינו בעמ' 252. מהד' מנטובה ש"ח, דף סו ע"ב-סז ע"א. בדף עג ע"א יש לציון משמעות ברורה של מלכות, וראה תשבי במהדורתו לפירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 30 הערה 3. ודבריו של ר' יהושע אבן שועיב בפירושו לסודות הרמב"ן, פרשת וזאת הברכה.

³⁴ לפי כ"י הרוורד 58 דף 105א, מקביל, בשינויים קטנים, לכ"י קימברידג', Add. 671,8, דף 124א. יש להעיר כאן גם על הטקסט שנידון על ידי שלום, פרקי יסוד, עמ' 285; בחיבור מבית מדרשו של הרמב"ן שהובא שם נאמר על ספירת מלכות: 'היא ירושלים של מעלה ובתפילה נקראת ציון, כי היא ציון כל הכחות... ועל בן יחייבו הנשים במצוות לא תעשה כי הן מאותו מקור'. אין ספק כי ציון כאן משמעה מלכות. אולם בטקסט מקביל שמצאתי בכ"י פאריס 859, דף 6ב, מתפרש הצירוף 'ציון כל הכחות' אחרת: 'ברוך יי מציון יי העטרת מציון התפארת או היסוד וקורא ליסוד ציון לפי שהוא ארצו הנפשות כד' מה הציון הלז. ומפני שהוא פרה ורבה אמ' מלמד שהיו ישראל מציינין (!) שם כלו' שהו' פרץ ורבין ואם הוא הת'

החכם ר' עזרא הלך כשיטה זו כי ציון רמז לקו האמצעי כעין ראייה ³⁵ מציון שוכן ירושלים וכן מפרש ימלוך יי' לעולם גו' [תהלים קמו ין] כי כלל כאן כל ההוייה. ומורי נ"ר העיר לי כי כן ³⁶ שמע על פה מהרב ז"ל וכשראה זה בפ"י תמה ³⁷ עליו ואמר כי הרמז לירושלים העליונה וזהו הר ציון זה שכתוב בו הר ציון ששם מעיר יי' צבאות השוכן בהר ציון, כן כתב החכם הנז' מפי החסיד ז"ל.

אין ספק כי 'מורי נ"ר' הוא הרשב"א, שקיבל ממורו הרמב"ן מסורת דומה לזו של ר' עזרא, והיא כי ציון היא סמל ליסוד. לעומת זאת, החסיד — הכוונה לר' יצחק טודרוס — גורס, כפי שלמדנו מהמובאה מספר כתר שם טוב, כי ציון מרמזת למלכות או לירושלים העליונה.

התלבטויות אלה מלמדות כי זיהוי ציון כסמל ליסוד לא היה חלק ממסורת חד-משמעית; סביר להניח כי הוויכוח בין שתי המסורות קדם לזמנו של ר' עזרא, וסיוע להשערה זו היא הדעה שהכאנו מפירוש האגדות לר' עזריאל; אך נראה כי הוויכוח הוברע למעשה כבר בכתיב ר' עזרא. ההבחנה בין ציון וירושלים איפשרה חיבור היחסים שבין חסד וגבורה, ואחר כך שבין יסוד ומלכות, בעזרת הסימבוליקה של ציון וירושלים. כפי שכבר ראינו, יש ביחסים אלה נימות מיניות ברורות; נימות אלה זכו להשפעה רבה על הספרות הקבלית מחוג ספר הזוהר.

בשליש האחרון של המאה הי"ג מתבלטת בספרות הקבלה מערכת סימבולית, היא הסימבוליקה המינית. עיקרה — תיאור תהליכי האיחוד שבין הספירות תפארת — או יסוד — ומלכות כתהליכי זיווג בין זכר ונקבה. ³⁸ הדימויים הארוטיים הרבים מכוונים למטרה אחת: לציין את השאיפה לאחדות שבתוך העולם האלוהי. בתוך הלך מחשבה זה משתלבת גם הסימבוליקה — שהיתה כבר קיימת — של ירושלים וציון, והתרומה המרכזית לפיתוח זה מצויה בספר הזוהר. כך, למשל, אנו קוראים: ³⁹

שהוא ציון כל הכחות נקרא ציון. בכ"י ברלין 122 (Or. 8^o538) דף 85א אנו קוראים: 'וגם נקרא בית אל שהוא לתפארת והוא נקראת כל שנאמר אני יי' עושה כל והוא ירושלים שלמעלה הוא התפארת שהוא ציון הכחות'. ללמדנו כי גם המונח 'ציון כל הכחות' זכה לפירוש נקי — מלכות, ולפירוש זכרי — תפארת, כשם שזכה להם המונח 'ציון'.

³⁵ הכוונה כנראה לשני דיונים נפרדים של ר' עזרא, המופיעים בפירושו לאגדות התלמוד ואשר הכאנו אותם לעיל.

³⁶ כך בכ"י הרווארד, ובכ"י קימברידג' 'כאן'.

³⁷ כך בכ"י הרווארד, ובכ"י קימברידג' 'פרקי חוהה?'

³⁸ ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 294 ואילך. מן הראוי להעיר כי הסימבוליקה המינית של ציון וירושלים התגלגלה, בדרך שטרם התבררה לי, לתוך שירתו של המשורר האנגלי ויליאם בלייק (William Blake; 1757-1827). החזון פעמים אחדות על הגדרת היחסים שבין Albion ובין Jerusalem כיחסים שבין זכר ונקבה. לאור העובדה שבלייק עצמו ידע על תפיסת האדם הקדמון הקבלי, היתה אצלו לאלכיון, סביר

להניח כי אופיה הנקבי של ירושלים הוא תוצאה של השפעה קבלית, והעובדה שירושלים מתוארת כהאצלה 'Emanation' מחזקת הנחה זו. ואולי הכינוי 'אלכיון' לאדם הקדמון קשור לאופי הזכרי של ציון? על בלייק והקבלה ראה: A.A. Ansari, 'Blake and the Kabbalah', *William Blake — Essays for S. Foster Damon*, ed. A.H. Rosenfeld, Providence, R.I., 1969, pp. 199-220, esp. pp. 204-205. וראה גם: ה' פיש, ירושלים ואלכיון, ירושלים-תל-אביב, תש"ס, עמ' 20 הע' 17.

³⁹ זוהר, ג, דף לו ע"א: המקור האדמי גורס 'פתח דבי פנחס ואמר יברכך יי' מציון וראה בטוב וגו'. יברכך יי' מציון מ"ט מציון בגין דתמן שראן ברכאן לאשתכחא. ה"ה דכתיב כי שם צוה יי' את הברכה חיים עד העולם. ובגין כך יברכך יי' מציון דהא מתמן נפקי ברכאן לכלא. וראה בטוב ירושלים דבגינו ציון ירושלים אתברכא בכין דציון אתמלי ברכאן כדין ירושלם אתברכא ואשתכחו בה רחמין, וכד ירושלם אתברכא כל עמא אתברכא. כל ימי חיך דלא יתחד קשת ביומן כמה לאכין. ועל דא וראה בטוב ירושלם כל ימי חיך וראה בניס לבניך'.

פתח ר' פנחס ואמר יברכך יי' מציון וראה בטוב ירושלים [תהלים קכח ה]. יברכך יי' מציון — מה הטעם מציון? מפני ששם שריות הברכות להימצא,⁴⁰ וזהו מה שכתוב כי שם צוה יי' את הברכה חיים עד העולם [שם קלג ג]. ומשום כך יברכך יי' מציון שהנה משם יוצאת ברכות לכל. וראה בטוב ירושלים — כי בשל ציון ירושלים מתברכת; כיון שציון מתמלאה ברכות, אזי ירושלים מתברכת ונמצאו בה רחמים.⁴¹ וכאשר ירושלים מתברכת כל העם מתברך. כל ימי חיך — שלא תיראה הקשת בימך כמו לאביך.⁴² ועל זה — וראה בטוב ירושלים כל ימי חיך וראה בנים לבניך.

דרשה זו מפצלת את הפסוק שבתהלים קכח לשתי צלעותיו: הראשונה דנה בציון, המסמל את הספירה יסוד, המציין את אבר המין של הזכר וכו הברכות — דהיינו הזרע. בצלע השנייה נזכרת ירושלים — הנקבה — המקבלת את הברכה והטוב מציון; רק אחרי הזיווג ביניהם מגיע השפע אל עם ישראל. פירוש זה מתאשש מההמשך; הקשת — סמל מיני מובהק — מקבילה ליסוד, והיא מיותרת כל אימת שצדיק נמצא בעולם ויכול להזדווג עם הספירה מלכות במקום ספירת יסוד;⁴³ צדיק מעין זה היה רשבי"י, ור' פנחס מאחל לבנו לזכות למעלת אביו.

דוגמה נוספת לסימבוליקה מינייה מובהקת מופיעה בסיום אידרא זוטא, שהוא אחד המעמדים הנשגבים ביותר שבספר הזוהר:⁴⁴

מטרונתה זו,⁴⁵ כאשר היא מתחברת עם המלך, כל העולמות מתברכים ונמצאים בשמחת הכל... שהרי שתי דרגות הן למעלה ולמטה ומשום כך, אין רשות להיכנס שם אלא הכהן הגדול שבא מצד החסד, כדי שלא יכנס באותו מקום שלמעלה אלא [הדרגה] שנקראת חסד ונכנס לקדש הקדשים ומתבסמת הנקבה ומתברכת ומאוחזו⁴⁶ החסד נכנס לקדש הקדשים בתוך⁴⁷ המקום שנקרא ציון. ציון וירושלים שתי דרגות הן, אחת רחמים יאחת דין. ציון שכתוב ציון במשפט תפדה [ישעיהו א כא], ירושלים שכתוב צדק

⁴⁰ העדפתי את הנוסח 'לאשתכחא' לעומת 'לאשתתפא' — להשתתף. הפועל 'אשתכח' תחור בהמשך בהקשר דומה וכך גם בקטע שנביא מאידרא זוטא.

⁴¹ ייחבן שיש להבין את המשפט כך: כאשר נמצאו בירושלים רחמים, אזי היא מתברכת; רחמים הם סמל לזכר, כפי שראינו לעיל בכתבי ר' עזרא, וכפי שנראה בהמשך בדיון על מאמר מספר אירא זוטא.

⁴² כתובות עז ע"ב; הקשת לא נראתה בעולם כימי רשבי"י והדברים בספר הזוהר נאמרים לר' אלעזר בנו; וראה: י' חשבי, משנת הזוהר, ירושלים חשבי"א, ב, עמ' תרעה.⁴³ ראה: משנת הזוהר, ב, עמ' רצח-ש.

⁴⁴ זוהר, ג, דף רצו ע"א-ע"ב. נוסח המקור הארמי: 'האי מטרונתא כד אתחברת עם מלכא כל עלמין מתברכין ואשתכחו בהרותא דכלא... תרין דרגין אינון לעילא ותתא וכג"כ ליה רשותא למיעל תמן בר כהנא רבא דאתי מן סטרא דחסד בגין רלא עייל לההוא אתר דלעילא אלא ההוא דאקרי חסד ועייל בקדש הקדשים ומתבסמת נוקבא ומתברכת ומההוא חסד עייל לקדש הקדשים לגו אתר דאקרי ציון. ציון וירושלם תרין דרגין אינון חד רחמי וחד רינא ציון דתחוב ציון

במשפט חפדה. ירושלם דתיב צדק ילין בה כמה דאוקימנא וכל תיאוכתא דכורא לגבי נוקבא הכא הוא וקרינן להו ברכה דמתמן נפקי ברכן לבלהו עלמין וכלהו מתברכין. האי אתר אקרי קדש וכל קדשים דכורא עיילין תמן בההוא דרגא דאמינא וכלהו אתיין מדישא עלאה דגולגולתא דכורא מסטרא דמוחי עלאי דשריין ביה ונגיד ההוא ברכה בכל שייפי גופא עד אינון דאקרון צבאות וכל ההוא נגידו דאתנגיד מכל גופא מתכנשי תמן וע"ר אקרון צבאות דכל צבאות דעלאין ותתאין תמן נפקין, ומההוא נגידו כתר ראתכניש תמן שריין ליה בההוא יסוד קדישא בלא תוורא כג"כ אקרי חסד וההוא חסד עייל לקדש הקדשים דתיב כי שם צוה יי' את הברכה חיים עד העולם. וראה הערות 46-47 להלן.

⁴⁵ הכונה לספירת מלכות.

⁴⁶ סטיחי כאן מנוסח ספר הזוהר שבדפוס והלכתי על פי המובאה מאידרא זוטא שבביאור ספר התורה של רקנטי, פרשת אחרי מות, דף סב ע"ב: 'ומתברכת ומההוא חסד עייל לקדש הקדשים'.

⁴⁷ במקור 'כגו לגו', כנראה שיבוש.

לין בה, כמו שמצינו. וכל תשוּקת הזכר אל הנקבה כאן היא וקראו להם ברכה שמשם יוצאות ברכות לכל העולמות וכולם מתברכים. מקום זה נקרא קדש וכל הקדשים של הזכר נכנסים שם באותה דרגה שאמרנו וכלם באים מהראש העליון של גולגולת הזכר, מצד המוחין העליונים ששרויים בו ומושכים את הברכה ההיא בכל איברי הגוף עד [האיברים] ההם הנקראים צבאות. וכל אותן הנביעות שנמשכות מכל הגוף מתכנסים שם, ועל זה נקראים צבאות, שכל הצבאות של העליונים והתחתונים שם יוצאים. ואותה הנביעה, לאחר שמתאספת שם, משרים אותה ביסוד הקדוש ההוא, הכל לבן, ובגלל זה נקרא חסד, ואותו החסד נכנס לקדש הקדשים שכתוב כי שם צוה יי' את הברכה חיים עד העולם [תהלים קלג ג].

מאמר זה טעון הסבר מדוקדק. ראשית, יש לעיין בקביעת המחבר כי ציון וירושלים שתי דרגות הן, ופירוש הדבר שהן מציינות שתי ספירות שונות. על מהותן של ספירות אלה אנו למדים מדיונו על קודש הקדשים: 'קדשים' הם הזרע היורד מן המוח ונאסף מכל האיברים, נכנס לאבר המין של הזכר והופך לבן;⁴⁸ קודש היא המלכות, הנקבה, המקבלת את הקדשים או את הברכה והחיים.⁴⁹ כנגד פירוש זה יש לראות את ציון וירושלים כזכר ונקבה.⁵⁰ תיאורו של הזרע הלבן מקביל לתיאורים שהבאנו לעיל מכתבי ר' עזרא מגירונה, ודעתו משתקפת יפה גם בניגוד בין מידת הדין ומידת הרחמים המופיע בדברי אידרא זוטא.⁵¹

דיון קצר, הרומז להבנת ספר הזוהר את הפסוק שבתהלים קלג, מופיע אצל ר' יוסף גיקטילה, בן זמנו של בעל ספר הזוהר (ספרד, המחצית השנייה של המאה הי"ג). בספר שערי אורה אנו קוראים:⁵²

ואין ברכה באה לעולם אלא על ידי ציון כשהוא מריק בדכותיו בירושלים, כאמור: כטל חרמון שירוד על הררי ציון כי שם צוה יי' את הברכה חיים עד העולם. והררי ציון הם נצח והוד ומשם שמן הטוב נמשך על ציון ומשם יורד לירושלים.

⁴⁸ על תפיסה זו על היווצרות הזרע ראה: י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ז, עמ' 253-254, סעיף 365. על השקפה פיזיולוגית זו בנוי גם מאמר שנדפס בספר שושן סודות של ר' משה מקיוב, קורעץ תקמ"ד, דף סט, ע"א: 'סוד אין בין ירושלים של מטה לירושלים של מעלה אלא י"ח מיל ולבאר הסוד הזה נצטרך להקדמות. הא' דע כי תהיה הקדמה בניה באמצעות חכמת הנחת (!) בגוף האדם וזה הסימן מהמוח עד הברית תמצא י"ח חוליות שבשדרה. הב' כי המוח רומז אל כ"ע [כתר עליון] והברית לצי"ע [לצדיק יסוד עולם — יסוד] והנה המוח ירמוז לירושלים של מעלה והברית לצי"ע ולבת זוגו הנקראים ציון וירושלים והן שלמטה. הג' הנה בין כתר עליון ובין צי"ע ט' ספירות וכל אחת מהן כלולה בדין ורחמים הרי י"ח והנה י"ח מיל שבין ירושלים שלמעלה לירושלים של מטה ולזה באו י"ח חוליות שבשדרה מן המוח עד צי"ע'.

⁴⁹ השווה תפיסה שונה בספר שקל הקודש של ר' משה די ליאון, לתודן 1911; לדעתו קודש מסמל את הספירה חכמה ואילו בינה מסומלת על ידי קדשים: 'סוד ההיכל מאוחז קדש ונקרא היכל הקדש כי הקדש עשה

לו היכל לשכנו בתוכו. קדש הקדשים הוא סוד הקדש שהוא סוד הנקודה העליונה וההיכל הזה שהוא קדשים, על כי כל ההיות נתהוות בתוכו הנקראים קדשים והם קדשים פנימיים. כי כל הקדשים היוצאים מבח המשבת החכמה וכל השפעים והאספקלריות יוצאים מתוכה ונכנסים בכינה ובחבורם כאחד בלי פירוד נקרא קדש הקדשים' (עמ' 29). וראה להלן, בהערה הבאה.

⁵⁰ ראה לעומת זאת את דעתו של שלום, פרקי יסוד, עמ' 206 הערה 79, המפרש: ציון = רחם השכינה. ואמנם, אפשר למצוא בספר שקל הקודש של רמר"ל, עמ' 93, רמז ברור למדי הקושר את ציון למלכות דווקא: 'ציון הוא דורש אין לה [ירמיהו ל יז] דורש אין לה מלמעלה, שכבר נשבע הב"ה שלא יכנס בתוכה עד שיכנס ישראל בירושלים של מטה'. למרות רמז זה נוטה אני לראות בציון שבספר אירא זוטא סמל ליסוד, כפי שראינו (בהערה הקודמת) סתירות בין הסימבוליקה שבספר הזוהר וזו שבספר שקל הקודש. השווה גם ספר הזוהר, א, דף קפו ע"א.

⁵² מהר' יוסף בן שלמה, ירושלים תשל"א, א, עמ' 130; והשווה שם, עמ' 133.

הן בספר הזוהר והן ב'שערי אורה' משמש פסוק אחד לתיאור היחסים שבין ציון וירושלים, אף על פי שירושלים איננה מוזכרת בפסוק. בדומה לדברי הזוהר, גם אצל גיקטילה מסמלות ציון וירושלים שתי ספירות: 'יסוד ומלכות'. לכסף, ראוי במיוחד לתשומת לב העובדה כי קודש הקדשים נתפס בספר הזוהר כמקום הזיווג, בדומה לתפיסה שמצינו בכשורה של פיליפוס מנגע חמאדי. נמצאנו למדים כי היסודות החשובים ביותר של תיאור ירושלים וציון בספר אידרא זוטא היו קיימים כבר בראשית המאה הי"ג, אם במסורת דומה לזו שבכשורה של פיליפוס, ואם בכתבי ר' עזרא מגירונה, שהיו ידועים בלי ספק לבעל ספר הזוהר.

כבר ראינו כי לר' יוסף גיקטילה ולספר הזוהר הבנה דומה למשמעות הפסוק שבתהלים קלג. גם במקומות רבים אחרים יש לירושלים וציון משמעות ברורה של מלכות ויסוד. זוהי טרמינולוגיה קבועה אצל גיקטילה, ודי בעוד דוגמה אחת:⁵³

לעתיד לבא מה כתיב? ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה ליי' המלוכה [עובדיה בא]. ואז יתחברו ירושלים וציון כאחד, כי ירושלים היא עיר המלוכה וזהו והיתה ליי' המלוכה... ובשוב הספירות לתיקונן מה כתיב? וכאי האוכדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחו ליי' בהר הקדש בירושלים [ישעיה כז יג]; בהר הקודש — זה הר ציון, בירושלים — היא עיר המלוכה. והסוד רמזו רז"ל מי הם האוכדים באמרו 'הצדיק אבד', ומה אבד? אבד את הצדק, לפיכך וכאו האוכדים — צדיק אבד לצדק וצדיק אבד לצדיק... צדיק וצדק הם הנקראים הר הקודש בירושלים. ולפי עיקר זה קבעו כתפילה: המחזיר שכינתו לציון, והסוד: ברוך המחזיר אבדה⁵⁴ לבעליה.

'בעליה' כאן הוא בלי ספק ציון, או הזכר או יסוד, שהנקבה אבדה לו; דהיינו, השכינה — ירושלים — נתפרדה ממנו. ייחודם, שהוא ייחוד מיני ברור למדי, הוא סממן ברור לגאולה,⁵⁵ ומצב זה מתואר כייחוד המחודש בין ציון וירושלים.

פיתוח מעניין של הסימבוליקה המינית בהקשר לציון וירושלים נמצא בפירוש לעשר ספירות שנכתב כנראה במאה הי"ד. בחיבור זה יש ניסיון ללמוד מתוך הריאליה של ציון כמגדל וירושלים כעיר על היחסים בין זכר ונקבה, ובין ספירת יסוד ומלכות:⁵⁶

מושיעים בהר ציון לשפוט וכו'. אר"ש לא תיכנס המטרונית בשמחה בהיכלו עד שחידון מלכות עשו ותיקח ממנו נקמות שגרמה כל זה; אחר כך תזדווג עם המלך ותהיה שמתה שלמה.

⁵⁶ כ"י מוסקבה-גיניצבורג 90, דף 41ב. נוסח מקוצר של קטע זה מצוי בכ"י קימברידג' Add. 400,7, דף 692א. דיון מקביל, כנראה קודם לזה שבכ"י מוסקבה, מצוי בפירוש אנונימי אחר לעשר ספירות, המצוי בכ"י ברלין Or. 122, דף 91א, שם נאמר על ספירת יסוד: 'ונקרא הר ציון, שירושלים שלמעלה כירושלים שלמטה וציון של מעלה כנגד ציון של מטה הוא מגבול [! צ"ל: מגדל] ירושלים והמוגדל [צ"ל: מגדל] שומר העיר, כן מוגדל (!) של מעלה שהוא צדיק הוא שומר העשירית שהיא ירושלים מן ציקי הקדרה.'

⁵³ שערי אורה, א, עמ' 133-134.

⁵⁴ השווה ספר שערי אורה, א, עמ' 123, שם ברור כי להשבת האבדה יש משמעות של ייחוד בין איש לאשתו.

⁵⁵ דרשה מקבילה לזו שהבאנו כאן מספר שערי אורה נמצאת בספר הזוהר, ג, דף רסו ע"ב (והעיר עליה בן שלמה [לעיל, הערה 52], עמ' 133 הערה 115). דרשה מעניינת על הפסוק מעובדיה מופיעה בזוהר, ג, דף עז ע"ב (בתרגום): 'ובזמן שחשוב המטרונית למקום ההיכל והמלך יזדווג עמה בזווג אחד, אז יתחבר הכל יחד בלא פירוד ועל זה כתוב ביום ההוא יהיה יי' אחד ושמו אחד. כיום ההוא בזמן שחשוב המטרונית להיכל אזי ימצא באהדות ללא פרוד ואז ועלו

כי כל יהודי יש לו חותם המלך, א"כ כיון שיש לו חותם המלך יש לו לשמרו שלא יכניסוהו במקום מטונף, לכן החמירה תורה בנייה מזה הטעם ויוסף זכה לראות המדה בעבור ששמר חותם המלך בעוון אשת פוטיפר ולכן נקרא צדיק. ונקראת הר ציון מפני כי העשירית נקראת ירושלים של מעלה והיא מקבלת שפע מן הצדיק יסוד עולם הנקרא ציון, כי ירושלים של מטה, הר ציון הוא המגדל שומר העיר, כן ירושלים של מעלה הר ציון הוא בן זוגו ושומר אותו מן המקטרגים שלא יכנסו בה.

כסיום הסקירה הקצרה הזאת על הסימבוליקה המינית של ירושלים וציון כקבלה התיאוסופית, מן הראוי להביא דיון מעניין של ר' יצחק בן שלמה אבן אבי סהולה, בן דורם של ר' יוסף גיקטילה ובעל ספר הזוהר.⁵⁷ בפירושו לשיר השירים נאמר:⁵⁸

שרך אגן הסהר:⁵⁹ מלת שרך נופלת על הטיבור לשון לא כרת שרך [יחזקאל טז ד] וכאלו נאמר הפסוק על מעל (!) ירושלים אשר הוא טבור הארץ וכמו שהעובר טיבורו נקשר במעי אמו וממנו מזונו ופרנסתו, כן ירושלים קשורה בירושלים של מעלה הנקראת ירושלים הבנויה... ירושלים מקבלת שפע ואצילות מירושלים של מעלה כתכונת הירח המקבלת שפע מאור השמש...⁶⁰ כי כמו שהטיבור באמצע הבטן, כן הבטן באמצע הגוף, וכן ארז"ל ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם וירושלים באמצעיתה של א"י.⁶¹

לפנינו מעין המשך לדרך החשיבה המינית שמצאנו אצל המחברים בני דורו של אבן אבי סהולה: השפע יורד מציון — הזכר — לתוך ירושלים של מעלה — מלכות, וכך נולד העובר — ירושלים התחתונה, הקשורה בטבורה באמה העליונה. הקשר המהותי המתואר כאן בין ירושלים העיר ובין המקבילה האלוהית שלה הוא פתרון המוסכם בעיקרו גם על מקובלים אחרים השייכים לקבלה הסימבולית. בהדגשת קשר זה יש משום פתרון לשילוב שני כיווני המחשבה שהזכרנו במבוא: ירושלים של מטה, התופסת מקום מרכזי במדרש, וירושלים של מעלה, שהיא מרכז העיון הקבלי. הקבלה הסימבולית התגברה על סכנת הפער שעלול היה להתגלע בין שני מרכזי ההתעניינות, ההלכתית והקבלית, ויצרה מערכת שבה אין אפשרות לנתק את ירושלים התחתונה מהעליונה, ואילו זו האחרונה מכוננת לעומת התחתונה ומשפיעה עליה שפע ברכה. זאת ועוד: האפשרות הטובה ביותר להגיע לירושלים של מעלה היא ירושלים של מטה, ודבריו של הרמב"ן יוכיחו:⁶² 'כל המתפלל בירושלים כאלו מתפלל לפני כסא הכבוד, ששער השמים הוא פתוח לשמוע תפלתו של ישראל, שנאמר וזה שער השמים'. ובלשון תפלתו על חורבות ירושלים:⁶³ 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים, בית אלהים ושער השמים, ירושלים הבנויה עיר שחוכרה לה יחדיו עם אותה שבעליה'.

⁵⁷ ר' יצחק הוא כנראה המחבר הראשון שציטט מתוך המדרש הנעלם, שהוא השכבה הראשונה שבספר הזוהר; ראה: ג' שלום, 'קבלת ר' יצחק בן שלמה בן אבי סהולה וספר הזוהר', קריית ספר, נ (תרפ"ט), עמ' 179-172.

⁵⁸ כ"י אוקספורד 343, דף 149ג-149ד.

⁵⁹ שה"ש ז ג. הקשר בין הפסוק ובין ירושלים, שהיא אמצע העולם, מופיע כבר בפסיקתא רבתי, פרשת כי תשא, ב; אולם אין שם דיון על ירושלים של מעלה

כנגד זו של מטה. וראה גם לעיל, הערה 25, בדברי ר' יעקב בן ששת שהבאנו שם.

⁶⁰ על דימוי זה ראה בהמשך, בדיונונו על הפרשנות האלגורית.

⁶¹ תנחומא, קדושים, י.

⁶² בפירושו על בראשית כח יז, וראה גם דבריו על בראשית יד יח.

⁶³ כתבי הרמב"ן, מהד' שצוועל, ירושלים תשכ"ג, א, עמ' תכד.

העיר החרבה שלמטה קשורה היא עם ירושלים של מעלה, ואף על פי כן היא השמים, היינו היא הפתח לעולם הספירות.⁶⁴ הדגשה זו של חיבור מהותי בין העולם התחתון והאלוהות, העובר דרך ירושלים של מטה, השאירה את חשיבותה של העיר בתוך מערכת המחשבה הקבלית. שהשכיחה לשלב שילוב הדוק בין שני המישורים הנזכרים.

ירושלים בקבלה הנבואית

דרך מיוחדת של פירוש משמעותה של ירושלים, מצויה בכתבי מקובלים אחרים במחצית השנייה של המאה ה"ג. לעומת הפירוש הסימבולי, שאת עקרונותיו ראינו לעיל, מבססים מחברים אלה את דיוניהם על עיון במבנה הפנימי של המלה 'ירושלים' ומסיקים מסקנות על סמך חלוקת המלה לצורות שונות. שיטה זו משלבת את הפירוש על דרך הגימטריה עם תפיסות מדרשיות ופילוסופיות.⁶⁵ כך, למשל, אנו קוראים בספר גנת אגוז לר' יוסף גיקטילה:⁶⁶

תדע לך כי עיר הקודש אשר הוא יתברך שוכן בה לעולם להיות העיר הזאת סוד פירוש אמתתו בענין ירושלים שסודו יר"ו של"ם כהיות כשם זה אמתת השם ית' מחבאד ולא לחנם נאמר על צד הסמך ביר"ו של"ם ושם העיר מיום יהוה [יתחזקאל מח לה] שהם כסוד יר"ו להיות של"ם והתבונן אמרו כונה ירושלים כי יהוה הוא הבונה ירושלים [תהלים קמז ב] ובנין העיר באמת בשם הוא תלוי ולא לחנם נאמר לא האמינו מלכי ארץ וכל יושבי תכל כי יבא צר ואויב כשערי ירושלים [איכה ד יב] להיות ירושלים יסוד מוסר על יסוד שאין לו יסוד. ואמנם כהיות ירושלים שלם סודו בעשר אותיות שסוכלות כל שם העיר שהוא יר"ו.

מאמר זה מבוסס על הגימטריה ירושלים = 596 = פירוש, הנרמזת על ידי התיבה 'סוד'. הפירוש הטמון בתיבה 'ירושלים' מתברר בהמשך: המלים ירו שלם, המרכיבות את שם העיר, מלמדות כי השם המפורש הוא שלם; ירו בגימטריה 216, שהוא מספר אותיות שם בן ע"ב אותיות,⁶⁷ כפי שאנו למדים ממאמר אחר, שנכתב בדורו של גיקטילה:⁶⁸

וכלל אותיות צרוף השם המיוחד עולה ירו, כי ע"ב ע"ב ע"ב עולה ירו או אריה ואם תבין סוד ירו תבין סוד ירושלים כי יסוד ירו כשהוא שלם הוא מוכן נושא אמתתו ולפי' [ולפיכך] נתיסדה ירושלים לשכינת כבודו וזהו סוד בונה ירושלים יהוה והצרוף יהוה הוא בנין ירושלם וזהו יאמר ירושלים כסא יהוה [ירמיה ג יז] ואם תבין סוד צרוף השם המיוחד של עשר אותיות כפשוטן תבין סוד של ירושלם שהוא חסר.

תונרמי, מורו של ר' אברהם אבולעפיה. על שילוב בין שתי דרכי הפירוש הנזכרות ראה: אידל, ר"א אבולעפיה, עמ' 218-249.

⁶⁶ ספר גנת אגוז, האנאו שע"ה, דף סב ע"ד.

⁶⁷ השם היוצא מהפסוקים בשמות יד יט-כא, וראה: רש"י לטובה מה ע"א, ד"ה 'אני והו'.

⁶⁸ כ"י פריס 770, דף 202א.

⁶⁴ ראה בספר תורת האדם, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' רצח: 'העומד בירושלים שנתלבש ופדשו רוח הקודש ומלאכות נבואה בחפץ עליון'.

⁶⁵ שיטה זו אופיינית לר' יוסף גיקטילה ולר' אברהם אבולעפיה, ומקורה בחוג מקובלים שהיה קיים בספרד באמצע המאה ה"ג ואשר אחד ממייסדיו היה ר' ברוך

מאמר זה, המקביל מכמה חינוות לכברי גיקטילה, גם את משמעות הביטוי 'בונה ירושלים יהוה': הבנייה איננה אלא צירופי אותיות של שם בן ד' אותיות.⁶⁹ זאת ועוד; בשני המאמרים נזכרות 'עשר אותיות', שטיבן לא התבאר, וייתכן כי במאמר השני מצוי הפיתרון: הצירוף 'ירושלם יהוה' יש בו עשר אותיות, ומשום כך נכתב השם 'ירושלים' חסר. ללמדנו כי השם בן ד' אותיות הוא היסוד של שם ירושלים, ומתוך צירופיו אנו בונים יר"ו אותיות, שהן שלמות השם. במאמר השני אנו למדים כי השם 'ירושלים' נבנה מתוך 216 אותיות של שם בן ע"ב. אולם, כיצד מתיישבת בנייה זו עם שם בן ד' אותיות? דומני כי פתרון לשאלה זו מצוי בספר שערי אורה של גיקטילה:⁷⁰ 'צריך אתה לדעת כי ה' יתברך יש לו ג"ד שמות מרובעים... ואלו ג"ד שמות הם סוד המשבת כוח בכל הנמצאים שבעולם להיות כל הווה, והם בדמיון נשמה אצל יר"ו אותיות שהם בויע ויבא ויט'. פשר הדבר הוא כי יש שתי דרכים לחלק את 216 האותיות: לקבוצות של שלוש אותיות, ואז מתקבל שם בן ע"ב; ולקבוצות של ארבע אותיות, ואז מתקבלות ג"ד קבוצות. מכאן שהפסוק 'בונה ירושלים יהוה' מתפרש כבניין השם ירושלים על ידי ג"ד צירופים בני ארבע אותיות.

נעבור עתה לעיון בביטוי 'ירושלים כסא יהוה';⁷¹ משמעות הביטוי מתפרשת בחיבור אחר של ר' יוסף גיקטילה, הוא ביאורו לנושאים מספר מורה נבוכים:⁷²

דע כי סוד כסא הוא סוד עולם⁷³ באמת זה מתכס' וזה מתעלם... כל כסא שבא בשם ית' אצל הדבר נסמך אליו ותמצאהו מתכס' ולפי' [ולפיכך] תמצא במקומו בתורה כסה באות הא... כי כמו שכסה עליון הוא לשון התעלמות ועלוי כך הושאל כסא עליון למורגשות כי כל מי שיש לו כסא הכסא מעיר על עלויו, כפי שהוא ויפה פירש הרב [הרמב"ם] זה וזהו השמים כסאי [ישעיה סו א], כלומד ממציות השמים תדעו שאין דרך להשיג אמתתו מרוב עלויו. ואחר כל זה שמור להיות זה גם כן הפך סברת הרב, שהרב חשב להשאיל הכסא למטה למעלה ואנו משאילין כסא מלמעלה למטה... ובאמת כי ירושלם כסא לשם כאמרו יאמר לירשלם כסא יהוה [ירמיה ג יז]. ובאמת כי סוד ירושלם הוא סוד התעלמות השם והסתרו בסוד שבעים ושתים גשרים⁷⁴ שבהם יתעלה השם בסוד ירו אותיות.

גיקטילה מציג כאן את תפיסתו כי כל שלב במציאות הוא מלכוש לשלב הקודם לו מבחינה אונטולוגית; הכיסא הוא כיסוי שהאל מתכסה בו ונעלם בתוכו.⁷⁵ לכן, מהות הדברים נמצאת למעלה

ההוא יהוה שמה'. בקטע הגימטריה חי יהוה = 44 = יוד הא וו הא. יח כפול השם השלם (דהיינו, שם בן י"ב אותיות, שהוא שלוש פעמים שם בן ד' אותיות) עולה 216, הוא רי"ו, או ארי"ה.

⁷² נדפס בתוך שאלות להחכם כה"ר שאול הכהן לר' יצחק אברבנאל, ונציה שלי"ד, דף ל ע"א-ע"ב. על שייכותו של החיבור לגיקטילה ראה: א' גוטליב, בתוך: מחקרים בספרות הקבלה, ערך 'הקר, תל-אביב, תשל"ז, עמ' 110-117. לעומתו סובר וידה כי אין לייחס חיבור זה לגיקטילה; ראה: וידה, שני פרקים, עמ' 651-659.

⁷³ כך בדפוס, וכנראה צריך לגרוס 'נעלם'.

⁷⁴ תפיסת 'הגשרים' מקורה בספרות המרכבה.

⁷⁵ ראה: גוטליב, מחקרים, עמ' 113-114.

⁶⁹ המונח 'בניין' כמשמעות 'צירוף אותיות' רווח גם אצל גיקטילה; ראה לדוגמה בספר גנת אגוז, דף י ע"א, ועוד. על הקשר בין 'הבנייה', השם המפורש וירושלים ובית המקדש ראה: פדיה, פגם ותיקון, פרק ג, עמ' 221-251; אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 53-55. שערי אורה, א, עמ' 57.

⁷¹ ראה גם בספר אור המנוחה, שנכתב על ידי אחד מחסידיו של ר' אברהם אבולעפיה (כ"י ירושלים 1303⁸, דף 48א): 'זהנה ע"ב ע"ב ע"ב יהיו ריו וסודם חי יהוה. כי י"ח פעמים שם שלם יעלה אריה והשם בן ד' אותיות כמלאו יעלה מ"ד וסודו חי יהוה ועוד חי פעמים חשבון השם על כן נקרא ירושלים כסא יהוה והיא העיר אשר נקרא שמו עליה ושם העיר מיום

והיא מתכסה בתהליך הירידה. משום כך חופס שם מסוים דווקא על הדברים כפנימיותם ופחות בכיסוים, עמדה הסותרת את תפיסת השמות המשותפים של הרמב"ם.⁷⁶ משום כך ירושלים היא כיסא, דהיינו, כיסוי לשם בן ד' אותיות, המתכסה בשם בן ע"ב העולה במספר אותיות ל-216. מכאן שדינונו לעיל על 'בונה ירושלים יהוה' חוזר בצורה אחרת בכיטוי 'ירושלים כסא יהוה', או בכיטוי ירושלים 'נושא אמתתו'. השם 'ירושלים' הוא מלבוש המכסה על פנימיותו, שהוא השם המפורש, ומשום כך שוכנת השכינה בירושלים והיא נקראת בשם יהוה.⁷⁷

ננסה עתה להבין כיצד שוכנת השכינה בירושלים, לפי הכנתם של המקובלים המשתמשים בגימטריאות. מורו של ר' יוסף גיקטילה בחכמת הקבלה היה ר' אברהם אבולעפיה,⁷⁸ ודומה כי דעותיו של מחבר זה בעניין 'ירושלים' השתמרו בכתביו. באחד מהם נאמר:⁷⁹

עוד יש טעם כנגלה למה קרא לירושלים ירושלם חסר יו"ד, לפי שמלת ירושלים היא מלה מורכבת, כי מתחילה קרא שם הצדיק לירושלים שלם כש"ה מלכי צדק מלך שלם [בראשית יד יח], ואח"כ בא אברה' וקרא שם ירושלם יראה כש"ה כהר ה' יראה [שם כד יד]. והנה בשביל כבוד שני הצדיקים האלו שלא לבטל דברי אחד מהם היה מצטרף אותם השני שמות יחד כי ירו הוא כגימ' יראה ושלם הרי ירושלם לקיים רצון שניהם. מפי ר' אברהם בר שמואל טעם יפה כנגלה.

סביר מאוד להניח כי ר' אברהם בר שמואל הנזכר כאן איננו אלא אברהם אבולעפיה, ששם אביו היה שמואל. תוכן דבריו אמנם הוא על דרך הנגלה, ובכמה מקורות מדרשיים נמצא עיקר הדרוש בשניוים קטנים.⁸⁰ אולם נקודת המוצא של הדרשה איננה במדרשים הדרושים בשאלה, מדוע נכתבה התיבה 'ירושלם בלא יו"ד'. דומה כי נקודת מוצא זו משמשת התחלה לדרוש המצוי בכתביו אחר, הפעם בעילום שם, אך התואם את דעותיו של אבולעפיה:⁸¹

לשכינה, באותה שיטה הנמצאת במאמר שנביא בהמשך. וראה גם באגרת וזאת ליהודה, ששלח אבולעפיה לר' יהודה שלמון מכרצלונה: 'נרים דגל ירושלים בשם השם ונקבץ הגליות ונדחי ישראל יכנס השם למען שמו שכן כתיב לא למענכם אני עושה כי אם למען שמי [יחזקאל לו כב, בשינויים], והנה סוד שלם רמז אל חסרון השכינה מעירינו ומתוכינו. ומציאותה הכוללת י' ספירות יחד: אל שוכה לשכון בתוכינו ובארצינו ובכינתנו ובבית מקדשינו. ודע כשתכלל שפע עשר ספירות בחשבון מרובע מן אחד עד עשרה יעלו שכינה' (נדפס על ידי א' ילינק, גנוי חכמת הקבלה, ליפציג תרי"ג, עמ' 23). עשר ספירות כאן הן עשרה מספרים מאחת ועד עשר, שריבוניהם עולים לסכום 385 = שכינה. וראה הערה 85 לקמן. רמז לקשר בין ירושלים ושם המפורש, כנראה בהשפעת האיגרת הנזכרת של אבולעפיה, מופיע בפירושו של ר' ראובן צרפתי לספר מערכת האלהות, מנטובה ש"ח, דף עג ע"א. בכ"י ניוירוק, בהמ"ל Lutzki 981, דף א-76, יש קטע אחר על ירושלים, שמקורו כנראה באחד מחיבוריו של אבולעפיה.

⁷⁶ ראה: וידה, שני פרקים, עמ' 657.

⁷⁷ ראה: בבא בתרא, עה ע"ב, ועוד.

⁷⁸ על הקשרים בין שני המקובלים ראה: גוטליכ, מחקרים, עמ' 102-104.

⁷⁹ כ"י קימברידג', Add. 377,3, דף 117ב.

⁸⁰ ראה: בראשית רבה נו י, מהר" תיאודור אלבק, עמ' 608 והערות שם.

⁸¹ כ"י קימברידג', Add. 377,3, דף 117ב-118א; כ"י ואטיקן 103, דף א62; כ"י ירושלים 1303⁸, דף א53-ב. הימצאותו של הדיון בכ"י קימברידג', שם נמצא גם הדיון על דרך הנגלה בשם ר' אברהם כן שמואל, היא ערובה לשייכות המאמר הנדפס כאן לאבולעפיה. גם בכ"י ירושלים יש קטעים אחרים שנכתבו על ידי אבולעפיה ותלמידיו. כמו כן השווה לנאמר בספר חיי העולם הכא של אבולעפיה, כ"י ירושלים 334⁸, דף 340: 'וּפירושו הוא עשירית בסוד י' מרושלים (!) והשווה ריו שלים והנה י' בחשבון מרובע שכינה'. הרי שגם בחיבור אונטני של אבולעפיה מהפרשת יו"ד מתוך ירושלים כרמז

והנה אגלה לך סוד ירושלם ולמה חסר יו"ד. ד. רע כי ירושלם הוא פורש ומספר שם במרובע עולה ש"ם המ', ומעת היות ירושלם שממה מפני שנסתלקה ממנה שכינה שסודה י' גם ה' שמצאנו ירושלמה. אמנם בחברך סוד ש"ם המ' הנזכר עם סוד פורש הנזכר תמצאם יחד שם המפורש והנה שכינה במספרו... מרובע כי המספר מהמספר גם שכינה או שממה מהשם. וגם השם יהוה עולה ירושלם. וזה פירושו כסוד החשבון אבגדהוזהטי מראשית המניין שהוא א' עד תכליתו שהוא י', א' פעם א' הוא א' ב' פעמים ב' הוא ד'...⁸² חבר כל אלה המספרים יחד א' וד' ט' י' כה לו מט סד פא ק עולים בכל שפה והוא שכינה ועל דרך זה תמנה השם בזה המספר ותמצא כי ער י' עולה שפ"ה עם כללו כמו שביארנו. אמנם ה' עולה נ"ה בכללו כמו י' בלי רבוע שהוא עם כלליו עולה ג"כ נ"ה הרי לך סוד ה' השם שהוא י"ה עולה שפ"ה נ"ה וסודו נפשי. וכללו ת"מ ואומנם ו' עולה צ"א וסודו מלאך וגם האלהים אבגד אותיות שלם השם סודו תמצא וסימנו והחכמה מאין המצא [איוב כח יב]. ובסימן אחר דבש מצאת [משלי כה טז] וסודו וכללו אשריך ישראל מי כמוכה עם נושע בה [דברים לג כט]. ואמנם ה' עולה נ"ה וחכמת זה השם כולו שלם הוא תמצאנה וסודו ירושלם אשר הוא מקום בינה והיא ירושלם של רומי רבתי⁸³ העליונה אשר הוא מקום הנשמה. וגם הוא מקום השמימה ודע כי ירושלם לא הוא ירושלם והוא סוד שלשת הפסוקים הנזכרים ומפני שידיעת השם נסתלקה מהלכות באמת הסתלקה ג"כ השכינה מהשכל הפועל ולא הסתלקה לגמרי עד שלא תמצא בלב החוקרים כלל חס ושלום אבל נסתרה בסוד אומרו הסתר אסתיר פני מכס [שם לא יח] ולא אמ' אמנע או אעדיר או מסתיר ויתגלה לדרושו וע"כ תסתר ה' אבל נזכר והזוכרו יזכר כמו שנ' דרשוני וחיו [עמוס ה ד].

אבולעפיה דורש את השם 'ירושלים' בכיטוי אחר של השם המפורש: 'ירושלם' בגימטריה עולה 586 = פורש, ואילו היו"ד שנשארה עולה, בדרך המיוחדת של חשבון הכוללת את הריבועים של המספרים הקודמים, למספר 385, שהוא 'שם המ'. חיבור פורש עם שם המ' עולה לשם המפורש. מהי משמעותו של דרוש זה? המספר 385, שנתקבל על ידי הוצאת היו"ד מירושלים, שווה בגימטריה לשכינה, ויציאתה של היו"ד כיציאתה של השכינה. אחר כך עובר הדיון לרמזים על משמעות הריבועים של אותיות שם בן ד' אותיות: סכום הריבועים מא' ועד י' הוא, כפי שכבר נאמר, 385 = שפה = שכינה. סכום הריבועים מא' ועד ה' הוא נ"ה,⁸⁴ ויחד עם 385 עולה 'נפשי' = 440. סכום הריבועים מא' ועד ו' הוא 91 = מלאך = האלהים, ויחד עם 440 עולה 531 = מצאת = אשריך. ושוב סכום הריבועים מא' ועד ה' עולה 55 ויחד עם 531 = 586 = ירושלם = תמצאנה = מקום הנשמה = מקום השמימה = מהשכל הפועל. גימטריאות אלה באות ללמדנו כי הסתלקות השכינה מ'מקום הנשמה' או מירושלים היא תוצאה של הסתלקות ידיעת השם, דהיינו ידיעת השם המפורש, מהלכות. כאשר מסתלקת ידיעה זו מסתלקת גם השכינה — כמשמעותה כשפע — מהשכל הפועל; זאת אומרת, לדברי אבולעפיה, אנו מוסתרים ואיננו מסוגלים לקבל את שפע החכמה ממקום הבינה, שהוא השכל הפועל. אולם מי שיזכור את השם המפורש ייזכר ויחיה. מכאן שהכתיב המלא או החסר של ירושלים מציין מצב מסוים בנפש האדם; הכתיב המלא מסמל את הימצאות השכינה בנפש האדם, ואילו הכתיב החסר מסמל את הסתלקותה.⁸⁵ שני המצבים הם תוצאה של ידיעת השם המפורש או אי-ידיעתו.

⁸⁴ והוא זהה גם לסכום המספרים מא' ועד י'.

⁸² דילגתי על ציון הריבועים של המספרים האחרים עד ⁸⁵ ייתכן כי המלים נפשי — מלאך — אלהים מציינות את המרכיבים של תורת הנבואה או ההכרה; אלהים 10.

⁸³ לא מצאתי מקור מדויק לכל הצירוף הזה.

בין דיוניו של גיקטילה על ירושלים כביטוי מורכב יותר של השם המפורש ובין המאמר של אבולעפיה יש הבדל חשוב ביותר: אבולעפיה משתמש בשם 'ירושלים' כדי לתאר מאורע פנימי, ולמעשה הופכת התיבה 'ירושלים' לציון הנפש שבה שוכנת השכינה. לא כן אצל גיקטילה: אין למצוא במאמרים שהבאנו מחיבוריו שום רמז בכיוון זה, וסביר להניח שרק ההיבט הדרשני — ולא הפסיכולוגי — היה עיקר התעניינותו; אך מן הראוי להבליט גם את המשותף שבין המורה והתלמיד: שיטת הפירוש דומה; מתוך אותיות השם המפורש אנו בונים את 'ירושלים'; אצל שניהם אין זכר לירושלים ההיסטורית ומאמציהם מכוונים להבנת הכתובים. המגמה שמצאנו בקבלה הסימבולית — לעגן את הדיונים על ירושלים העליונה כמה שקורה מתחתיה, דהיינו, יחסה לירושלים של מטה כמשמעות של עיר ממשית, ודרכה לעולם כולו — אינה ניכרת כלל.

מן הראוי לעמוד על השימוש המיוחד במלים 'ירושלים' ו'ציון' כדי לציין את היחסים שבין האדם ובין השכינה או השכל האלוהי. ר' יצחק בן שלמה אבן אבי סהולה כותב בפירושו לשיר השירים: ⁸⁶

ירושלים קשורה בירושלים של מעלה הנקראת ירושלים הבנויה וממנה חיי הנפש ומעלתה כעניין שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר יי' מירושלים [ישעיה ב ג]... כי עיר קדשך ירושלם מקבלת שפע מירושלים של מעלה כתכונת הירח המקבלת שפע מאור השמש, אל יחסר המזג כי זה שעד השמים ומתמזג השכל האנושי עם השכל הרוחני.

דומה כי ירושלים של מעלה מציינת כאן את השמש ואת השכל הרוחני, והיא מקור השפע המגיע לירושלים של מטה, הוא הירח או השכל האנושי. פירוש זה של הקטע מתאשש בשורה של דיונים שבהם בא הדימוי של הירח המקבל אור מהשמש, המופיע כאן בהקשר לירושלים של מעלה ומטה, לתאר את היחס בין השכל הפועל והשכל החומרי. ⁸⁷ אם נכון פירוש זה, לפנינו מקרה נוסף של

השכינה — אל נפש האדם. סביר להניח כי גם הכיטיים 'ארצינו', בתינו ובית מקדשינו, המופיעים באיגרת וזאת ליהודה (ראה הערה 81 לעיל), מרמזים על בניין השכל האנושי ולא על בניין בית מקדש ארצי; על בניית השכל אצל אבולעפיה ראה: אירל, ר"א אבולעפיה, עמ' 369-370, ולהלן, בחומר שיוכח מפירושו שיר השירים של ר' משה אבן חיבון. על 'ארצינו' ראה להלן, פירושו של ר' יצחק דמן עכו על ארץ ישראל. על בית מקדש כאני הרוחני של האדם ראה בהערה 89 לקמן.

⁸⁶ כ"י אוקספורד 343, דף 49 ע"ג-ע"ד. הטקסט נדפס עתה על ידי אברהם י' גרין, 'פירוש שיר השירים לר' יצחק אבן סהולה', בתוך: ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ערך י' דן, 'ירושלים תשמ"ז' (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [ג-ד]), עמ' 473.

⁸⁷ באיגרת המוסד המיוחסת לרמב"ם, שנכתבה כנראה בדורו של ר' יצחק אבן אבי סהולה, נאמר: 'דע כי השמש אשר אמר הוא השכל האלהי והירח הוא השכל האנושי, ימשוך השפע ממנו'. וראה את דבריו של

ספיריטואליזציה של המושג ירושלים: השכל האנושי הוא הוא ירושלים האמיתית, המקבלת את חיי הנפש ומתמזגת עם השכל הרוחני, הוא ירושלים של מעלה.

בן דורו הצעיר של ר' יצחק אבן אבי סהולה, ר' יצחק בן שמואל דמן עכו, משתמש בספרו אוצר חיים בדרך מחשבה דומה לזו שתיארנו לעיל: ⁸⁸

ירמוז ירושלים לכבוד השכינה השוכן בבית המקדש וציון ירמוז לנפשות המשכילים המצוינות בהיכלן אשר בתוכן ישכון כבוד השכינה דכתי' ועשו לי מקדש ושכנתי כחוכם [שמות כה ח]. ⁸⁹ ככבוד השכינה לא אמ' עורי שעניינו לעורר אחרים אבל אמ' התעוררי כאיש המתעורר. אבל בציון שהוא הנפש אמ' עורי שתעורר כבוד השכינה לדרוך אחריו ולהמשיכו למען ישכון בתוכה.

הנפש הנמצאת בהיכל — הוא הגוף — הוא ציון האמיתית, ומלה זו נדרשת כרמז לנפשות המצוינות; בתוכן תשכון ירושלים — היא השכינה — כאשר הנפשות יוכלו לעורר אותה לדרת אליהן. העברת כובד המשקל מן המשמעות הגיאוגרפית הרגילה של ציון וירושלים לדרך המחשבה הספיריטואלית ניכרת גם במאמר אחר של ר' יצחק דמן עכו: ⁹⁰

סוד חוץ לארץ וארץ ישראל כמקום הזה ⁹¹ אינו ארץ מאדמת עפר, אבל היא הנפשות השוכנות בגוף עפר הארץ הוא היכל שהוא בשר ודם. והנפש השוכנת בארץ טיפת זרע יעקב הוא ודאי שוכנת בארץ ישראל ואפי' תהיה בחוצה לארץ עליה תשכון השכינה שזו היא ארץ ישראל ודאי. והנפש השוכנת בארץ טפת זרע בלתי יעקב בן יצחק בן אברהם הוא ישראל אכינו ודאי שוכנת חוצה לארץ ואפי' תהיה בארץ ישראל תוך ירושלים לא תשכון עליה שכינה ולא תשרה עליה רוח נבואה כי זו היא חוצה לארץ ודאי.

Cité Spirituelle, Paris 1976, p. 30; idem., 'L'Imago Templi face aux normes profanes,' *Eranos*; *Jahrbuch*, XLIII (1974), pp. 196, 208-209, 248-254 וראה גם בהערה 92 לקמן. יש להעיר כאן גם על תפיסתו של מייסטר אקאהאן, שראה כשכל האנושי את מקדש האל: ראה: שלום, מקורות הקבלה, עמ' 128-129. ייתכן שמקורן של מסודות אלה בתפיסה הסטואית, שמצאה לה מהלכים גם בכתיב פילון, שעל פיה האדם הוא משכן האלהות: ראה: R.J. McKelvey, *The New Temple*, Oxford 1969, pp. 54-55

⁹⁰ כ"י מוסקבה-גיניצבורג 775, דף צד ע"א. וראה: מ' אידל, 'ארץ ישראל והקבלה במאה השלוש עשרה', שלם, ג (תשמ"א), עמ' 126 הערה 40, והערות 85, 89 לעיל.

⁹¹ הכוונה למאמר 'אין הנבואה שורה בחוצה לארץ'. לא מצאתי מקור חז"ל מדויק למאמר זה. והשווה גם לדברי ר' אברהם אבולעפיה בספר החשק, כ"י ניר-ירוק, בהמ"ל 1887, דף א-32.

של ר' דוד ג'אקו בן יעקב מאיד בחיבורו האסטרולוגי שנכתב בשנת רכ"ד באיטליה, כ"י אוקספורד 2244, דף 75.

⁸⁸ כ"י מוסקבה-גיניצבורג 775, דף קצח ע"א.

⁸⁹ המקדש שבפסוק משמעו נפש האדם, כפי שמסתבר ממאמר אחר של ר' יצחק: 'קדשו נפשכם הקדושה ותרביק קדושה בקדושה ועשו לי מקדש ואח"כ ושכנתי בתוכם, בתוך נפשם הקדושה ישכון ויו האור שפע שמו הגדול והקדוש' (ספר אוצד חיים, כ"י מוסקבה-גיניצבורג 775, דף קס ע"ב). וראה בציטוט אחר מאת ר' יצחק, שנדפס במאמרי, 'פרומיתאוס בלבוש עברי', אשכולות, ה-ו (תשמ"א), עמ' 119. מכאן שאפשר לזהות את המקדש עם ציון: שניהם הם סמלים לנפש המוכנה להפוך משכן לשכינה. רעיון זה מצוי כבר אצל המיסטיקן האיראני סְהַרְהַרְדִי, בן המאה ה"ב, המשתמש אף כמלה העברית שכינה (בערבית — סכינה) כדיוניו על הנפש או האני הרוחני של האדם כמקדש לשכינה. ראה: H. Corbin, 'Spiritualité du Temple et tradition Abrahamique', *Jérusalem, La*

ציון וירושלים אינן מציינות במאמרים אלה סמלים לכוחות המתאחדים בתוך חיי האלוהות, אלא שם של מעלה שאליה יכולים להגיע בני ישראל בין אם הם בארץ ישראל ובין מחוצה לה. הפיסה זו, שנוסחה כנראה לראשונה במיסטיקה היהודית, מקורה דווקא במקובל ארץ-ישראלי, וסביר להניח כי היא תוצאה של השפעת המיסטיקה המוסלמית (הצופית) על ר' יצחק דמן עכו.⁹²

בהקשר זה מן הראוי להביא את דברי המחבר על שם של הפרקים בהצלחה, המיוחסים לרמב"ם⁹³ — שם נאמר: ⁹⁴ 'אמר בגמול והוא ההצלחה המגיעת לנפש אחר ההפרד וברא יי' על כל מכוון הר ציון ועל מקראיה... [ישעיה ד] ביאור אמרו על כל מכוון הר ציון ועל מקראיה: המוכנים המזומנים למצוא ההצלחה'. ברור כי הפירוש 'המוכנים' מתייחס לתיבה 'מכוון'. האם ייתכן כי 'הר ציון' קשור כאן להצלחת הנפש, הנזכרת פעמיים קודם לכן? אף על פי שאי-אפשר להכריע הכרעה ברורה, הרי לאור הנטייה הברורה של החיבור לפרש את בית המקדש וכליו כרמזים לכוחות הנפש,⁹⁵ סבירה בעיניי האפשרות כי המונח 'הר ציון' רומז להגעת הנפש לשלמותה אחרי המות. מגמה דומה לזו שתיארנו לעיל מופיעה גם באיגרת המוסר המיוחסת לרמב"ם, שם נאמר: ⁹⁶ 'ומה שעוררתך בני גם כן במאמר הנכבד ספר מורה הנבוכים [ג ח] על אשת חיל אשר הוא נאמר על חמר נכבד, כן היא ארץ ישראל גם כן ירושלים אשר בה בית המקדש, וכן הלב הוא משכן השכל האנושי וציון הוא מקום במוח נכבד מאד בו משכן השכל הפועל'.⁹⁷ כאן הפכו ארץ ישראל וירושלים לסמל ללב, בעוד שציון מסמלת את המוח; הלב והמוח הם מקום הימצאותם של השכל האנושי והשכל הנבדל, כפי שהשכינה שרתה בירושלים ובציון. סביר להניח כי שני החיבורים המיוחסים לרמב"ם, הנוכחים לעיל, סללו את הדרך להפיכת המושגים 'ציון' ו'ירושלים' לסמלים לכוח השכלי שבהן ולשכל הנבדל, כפי שראינום בכתיבתם של ר' יצחק אבן אבי סהולה ור' יצחק דמן עכו.⁹⁸

התפתחות נוספת בסימבוליקה של ציון מצויה בספר אבן ספיר של ר' אלנחן בן משה קלקיש (קושטא, אמצע המאה הי"ד): ⁹⁹ 'והנולד מציון השכל ומערכותיו אוהב יי' שערי ציון [תהלים פז ב]

⁹² על דוגמה אחרת מעין זו ראה: מ' אידל, 'עולם הדמות ולקוטי הר"ן', אשל באר-שבע, כ (תשמ"א), עמ' 176-165 וראה גם הערה 89 לעיל.

⁹³ בחיבור זה, הכתוב ערבית במקורו, יש השפעה צופית, ראה במהדורות ש"צ ודידוביץ — ד"צ בנעט, ירושלים תרצ"ט, עמ' 7 הערה לשורה 14, עמ' 11 הערה לשורה 5. משום ההשפעה הצופית, אני נוטה לראות בחיבור זה תוצר של הספיריטואליזם היהודי המזרחי ולא של האלגוריה הפילוסופית הספרדית. על קרבה בין נושאים אחרים שבפרקים בהצלחה ואיגרת המוסר המיוחסת לרמב"ם (ראה הערה 96 לקמן) ובין אבולעפיה ראה אידל, ר"א אבולעפיה, עמ' 93, 175-176, 190.

⁹⁴ שם, עמ' 24-25, לפי התרגום העברי מימי הביניים. ראה פרקים בהצלחה, עמ' 1-2. חשוב במיוחד לענייננו המשפט המופיע בעמ' 3-2: 'ואתה כאשר התעסקת במורגליך אשר הם חוץ מקדש הקדשים, הנה כבר התרכת ביהן האמיתית והחשנת שמשך ונאסף ירחך'. כאן מציינות התיבות 'קדש הקדשים', 'ביתך', את

⁹⁵ שם, עמ' 24-25, לפי התרגום העברי מימי הביניים. ראה פרקים בהצלחה, עמ' 1-2. חשוב במיוחד לענייננו המשפט המופיע בעמ' 3-2: 'ואתה כאשר התעסקת במורגליך אשר הם חוץ מקדש הקדשים, הנה כבר התרכת ביהן האמיתית והחשנת שמשך ונאסף ירחך'. כאן מציינות התיבות 'קדש הקדשים', 'ביתך', את

⁹⁶ הקטע המובא מצוי בכ"י פאריס 727, דף 69א. יש להעיר כי מתברר זה הכיר את איגרת המוסר המיוחסת לרמב"ם ומצטט קטע של האיגרת המצוי בסמיכות

כי הם בית אל עליון. כאן מסמלת ציון את השכל הנבדל, הוא המקור של השכל האנושי. שני המאמרים המרכזיים שניתחנו לעיל מקורם בכתיב ר' אברהם אבולעפיה ור' יצחק דמן עכו;¹⁰⁰ שני מחברים אלה מעידים על עצמם שהיו בעלי חוויות מיסטיות, ועובדה זו חשובה במיוחד להבנת הספיריטואליזציה של 'ירושלים'. בעוד שבמרכז הסימבוליקה הקבלית מחוג ספר הזוהר עומדים תהליכים שבתוך האלוהות, שאנחנו מסוגלים ומתויבים להשפיע עליהם על ידי קיום הפולחן הדתי, הרי במרכז תורתו של אבולעפיה, ובמידה רבה גם זו של יצחק דמן עכו, עומרת השאיפה להתאחדות עם השכל הפועל או עם האל עצמו. התאחדות זו מושגת באמצעות טכניקות של צירופי אותיות ושמות האל, טכניקה שהיא רחוקה במידה רבה מהוראות הלכתיות ולעתים אף מנוגדת להן. כפי שהדבר ניכר מביטוי השמות הקדושים כאמצעי להגיע לנבואה. הבדלים אלה קובעים את יחסם של המחברים השונים למעמדה של ירושלים הארצית. בהיותה חלק מרכזי מהפולחן הדתי האידיאלי, הופכת ירושלים לנושא חשוב בדיונים שבספר הזוהר ובני חוגו. בהיותה סמל למצב תודעתי מיוחד, כמו בכתיב אבולעפיה ויצחק דמן עכו, מאבדת העיר הממשית מחשיבותה: בכל מקום שהאדם מסוגל למשוך עליו את השכינה, הופך הוא עצמו לירושלים.

ירושלים באלגוריה הפילוסופית היהודית

בין שתי גישות אלה בהגות היהודית בימי הביניים — הסימבוליסטית הספרדית והספיריטואליזציה נוסח הקבלה הנבואית — עומדת הפרשנות האלגוריסטית הפילוסופית, שמוצאה בשיטת הרמב"ם. פרשנות זו, ששניים מביטוייה המובהקים יידונו בהמשך, קרובה לספיריטואליזציה של ירושלים, אך היא מנסה לשלב גם את ירושלים של מטה בתוך שיטתה, כדוגמת הפרשנות הסימבוליסטית.

כאשר אנו באים לדון בתוצאותיה של הפרשנות האלגורית היהודית על ציון ירושלים, ניווכח שאין בה חידוש עקרוני לעומת מגמות דומות בנצרות. ראשית הפיכתה של ירושלים לאלגוריה של מהות שכלית נעוצה באסכולת הרמב"ם. רמזים סתומים בהקשר לירושלים מופיעים כבר כפירושו של ר' יוסף אבן עקנין לשיר השירים,¹⁰¹ אולם התפתחות ברורה ניכרת אצל חסידי הרמב"ם בני המאה הי"ג. הראשון בהם המרחיב את הדיון על מהותה של ירושלים הוא ר' יעקב אנטולי. בספר דרשותיו, מלמד התלמידים, אנו קוראים:¹⁰² 'כי אחר שמצאת שם ירושלים על ההשגה האלוהית תדע ותבין שכל מקום שזוכיר שם ירושלים ולא יאות לענינו על עיר ירושלים המוחשת, תדע כי הוא נאמר למשל כפי הענין הנזכר'. העיקרון הפרשני המתיר את ההבנה הרוחנית של ירושלים — כנראה בהשפעה נוצרית¹⁰³ — משמש בפועל בפירושו של אנטולי לפסוק 'עד אבא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם'

למאמר שממנה הבאנו לעיל; ראה בכ"י פאריס 727, דף 2103.

¹⁰⁰ כמו כן הכיר ר' אלנחן גם חומר קבלי שליטת ר' יצחק דמן עכו; ראה במאמרי הנזכר לעיל (הערה 92), עמ' 165-166.

¹⁰¹ על קשרים אפשריים בין שיטתו של ר' יצחק דמן עכו וזו של אבולעפיה ותלמידיו ראה במאמרים הנזכרים לעיל בהערות 90, 92.

¹⁰² ראה: התגלות הסודות והופעת המאורות, מהד' א' הלקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' 279, 306-307.

315-317. ¹⁰² ליק, תרכ"ה-תרכ"ו, דף קעב ע"א.

¹⁰³ בדף קעא, ע"ב מזכיר אנטולי כי 'גם הנוצרים חלקו השם הזה כפי חלוקתנו, אבל העתיקוהו ראות שלם והכנתם בו על הכבוד הנמצא לצדיקים וגם אצלם התפרסם הדעת הזה על ירושלים שבשמים אשר אליה הכונה'. מכאן שאנטולי הכיר פירוש נוצרי על ירושלים — ראות שלם; וכן הכיר את התפיסה הנוצרית של ירושלים של מעלה. הפירוש 'ראות',

ואמרו מקדשי ולא מקדש, לפי שהחשוכה על הכונה הנזכרת שם היא במקדש העליון וכן רצה באמרו ירושלים הבנויה כעיר שחוכרה לה יחדו [שם קכב ג], וכבר הקדים לו שמחתי באומרים לי בית יי' נלך [שם, שם א], רצה בו שהיה שמח במוצאו כחות נפשו נמשכים אל השכל ואמרו לו בית יי' נלך, ואמד עומדות היו רגלינו בשערין ירושלים [שם, שם ב] והוסיף וכיאר הכונה ירושלים הבנויה בעיר שחוכרה וגו' להודיע שהכונה היא כשתיהן לא בירושלם של מטה לכדה, רק בירושלם של מעלה, שהיא בנויה ועומדת ג"כ כירושלם העיר שחוכרה והורכבה למצוא הכוונה באותה של מעלה ואליה היה החבור ההוא וכשתיהן יחדיו עומדות רגלינו.

כוחות הנפש הנמשכים אל השכל — והכוונה כנראה לשכל הפועל — רמוזים בפסוקים שבחלהים. אמנם, הפשט איננו נדחה בהכרח; ייתכן כי רגלינו עומדות בירושלים המוחשית, אך המשמעות האמיתית של הכתוב עוסקת בירושלים שבשמיים, שאליה אנו צריכים להתחבר. וכן מפרש אנטולי את מהותה של ירושלים: ¹⁰⁵ 'ומי שעניו פקוחות יראה וידע כי אין שם ירושלים מחוכרת מעצם ואבנים ולא משאר המורכבים אבל היא פשוטה עשויה מכבוד ¹⁰⁶ השם אשר שם כסאות הצדיקים'. בהמשך הדרשה ההיא מתאר אנטולי את הקשר בין האל והאדם בירושלים של מעלה, שכנראה אינה אלא השכל הפועל: ¹⁰⁷

ולפי שהתכלית בה להיות האדם מבני עליה הוא שיתנו לו מהלכים בין העומדים [על פי זכריה ג ז], והם המלאכים שיחס משכנם ועמידתם בשמים לפי שהמשילם השם כם והם עליהם (!) לפיכך נאמר שירושלם אחת למעלה והיא הנקראת גם כן בית יי' וחצרות יי' ומרום קודשו ושאר שמות חביבים. והבא אל ירושלם כפי הכונה יבא השם וישרה שכינתו שם כמו שאמרו [סוכה נג ע"א] אם אתה חבא אל ביתי אני אבא אל ביתך, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך... [שמות כ כא]. ורצונם באמרם אם אתה תבוא אל ביתי, כלומר שתשים כונתך בו ותבא בעצמך ר"ל שתבא צורתך אל ביתי מיד אבא אל ביתך שבנית למעלה.

ירושלים 'כפי הכונה' היא הבית שאליה צריכה להגיע צורתו של האדם, והכוונה בלי ספק לנפשו: משמגיעה הנפש לשכל הפועל, הוא מקבל את השפע המושפע שם מן האל עצמו. ייתכן כי בדומה לכינוי ירושלים שבשמים, המוסב על השכל הפועל, ירושלים של מטה היא כינוי לנפש האדם; לדעת אנטולי, ¹⁰⁸ משמעות הביטוי 'בנות ירושלים' שבשיר השירים היא 'כחות הנפש', ומכאן שירושלים עצמה היא הנפש.

המובא כאן כפירוש נוצרי, קשור כנראה לפירוש המופיע אצל איזידור מסביליה, הכותב (במאה ה-7): ¹⁰⁶ השווה לעיל, הערה 103, על חיבורה של ירושלים אצל הנוצרים: 'והבנתם בו על הכבוד הנמצא לצדיקים'. ¹⁰⁷ מלמד התלמידים, דף קעא ע"ב. ¹⁰⁸ מלמד התלמידים, דף קעב ע"א. השווה גם לדבריו של ר' משה אבן תיבון בפירושו לשיר השירים, ליק, 1874, עמ' 12 ודף יא ע"ב. מן הראוי להרגיש כי הן אנטולי והן משה אבן תיבון מרברים גם על ירושלים של מטה הארצית, היא עיר הקודש, בנוסף על הבנתם אותה כאלגוריה לשכל האדם או נפשו.

¹⁰⁴ מלמד התלמידים, דף קעא ע"ב-קעב ע"א.

¹⁰⁵ שם, דף קעא ע"א.

דעותיו של אנטולי על מהותה של ירושלים השפיעו בעליל על דעותיו של אחיינו, ר' משה אבן תיבון, בפירושו לשיר השירים. לדעת ר' משה: ¹⁰⁹

ירושלים של מעלה היא תכלית הכוונה וירושלים של מטה דרך ומדרגה אליה וכית שער כאמור אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים [בראשית כח יז], כי בהדבק האדם תחלה עם השם בבית ד' הנעשה לשמו בארץ לירא ממנו ולעשות בו מצוותיו המישרים דרך אליו, אחר כן לבנות לו בית בשמים המכוונת כאמרו ¹¹⁰ ראיתי בני עליה והם מועטים ולעשות לו מהלכים שם [על פי זכריה ג ז] וידבק עם השכל הנפרד ותשאר נפשו קיימת לעד נהנית מזיו השכינה ועל זה רמזו רבותינו כאמרם ¹¹¹ אם אתה תבוא אל ביתי אני אבא אל ביתך, כלומר אם אתה תבא אל ביתי ר"ל בית המקדש שנעשה בארץ לשמי ולבבודי, אני אבא אל ביתך, כלומר אל הבית אשר תבנה לך בשמים ואתדבק עמך שם להוציא נפשך מן ההפסד והכליה הנצחית שנא' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך.

למרות הדמיון הרב בין דבריהם של אבן תיבון ואנטולי, דומני כי יש ביניהם הבדל חשוב. לדעת אנטולי, על האדם לבוא בצורתו — 'בצורתך' כדבריו — אל בית המקדש של מטה, ומשמעות הדבר עליית הנפש לדרגת השכל. אין בדברי אנטולי כל רמז לפעילות שאיננה שכלית. לעומת זאת נוקט אבן תיבון עמדה מתונה יותר: הכניסה לבית המקדש של מטה מציינת את קיום המצוות, ואילו הפעילות האינטלקטואלית מקומה בשלב מאוחר יותר והיא המאפשרת את הכניסה לירושלים של מעלה. ואלה דבריו בפירושו למאמר חז"ל בתענית ה ע"א: ¹¹² 'זר"ל לא אתדבק עמך שאבא בבית אשר תבנה לך בשמים, כלומר לא ישלם לך הבנין ההוא, שהוא השלמות האחרון והמכוון בצרור החיים התמידיים, עד שתבא בבית שתדבק עמי בבית אשר לי בארץ כלומר שתעשה מצוותי'. לפנינו גירסה של תורת הרמב"ם על היחס שבין שלמות המידות כשלב מקדים ובין שלמות הנפש, שמצאה את ביטויה בעזרת האלגוריה של ירושלים. ¹¹³

שונה פירושו של אבן תיבון לציון. כפרשו את הפסוק 'צאינה וראינה בנות ציון', הוא כותב: ¹¹⁴ 'אפשר שאמרו צאינה וראינה בנות ציון שאמר כן נפש האדם או השכל החומרי לכחות הגוף או לשאר כחות הנפש אחר אשר נשלם שכל האדם... וקרא אותם בנות כטעם חד חריב ¹¹⁵ כי אז הגוף חרב

האחרון יחס שלמות הנפש אל ירו' של מעלה הוא האחרון.

¹¹³ השווה גם לנאמר בעמ' 14: 'כי שלמה ושולמית ושלם ירושלים של מעלה הם שמות מונחים לרמוז לשלמות נפש האדם'.

¹¹⁴ פירוש שיר השירים, דף טו ע"א. על הפרשנות האלגורית לציון וירושלים במאה הי"ג ראה גם: M. Saperstein, *Decoding the Rabbis — A Thirteenth Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge, Mass., 1980, pp. 75-78.

¹¹⁵ על פי המאמר התלמודי שבסנהדרין צו ע"א; ראש השנה לא ע"א. 'חד חריב' מתפרש כדף יד ע"א, כתקופה שלאחר שנת השישים של האדם, הוא הזמן שהכוחות הגופניים נחרכים, וראה גם בדף כא ע"א.

¹⁰⁹ פירוש שיר השירים, עמ' 13 (הקדמה). על משה אבן תיבון ראה: C. Sirat 'La pensée philosophique de Moïse ibn Tibbon', *REJ*, CXXXVIII (1979), pp. 505-515.

¹¹⁰ סוכה מה ע"ב. וראה גם לעיל, במובאה האחרונה מספר מלמד התלמידים של אנטולי, המזכיר גם הוא את בני העלייה.

¹¹¹ סוכה נג ע"א, וראה גם לעיל בדברי אנטולי.

¹¹² פירוש שיר השירים עמ' 13. והשווה לדברי ר' דוד כוכבי בספרו מגדל דוד, כ"י מוסקבה 234, דף 167 א: 'ואמנם אמרם לא אבא בידו' של מעלה עד אבא בידו' של מטה הכונה אצלי שיחס שלמות הראשון הקודם בזמן אל ירוש' של מטה והוא הצדיק לשלמות

ציון'. המפרש מסתמך כאן על המשמעות 'מדבר' שיש לחיבה 'ציון' בישעיה כה ה. מכאן ש'ציון' מרמז כאן על גוף האדם, שעליו להיחרכ כדי שהחלק הרוחני שבו — הנפש — תוכל לפעול בצורה מושלמת. לאור משמעות זו של ציון יש להבין את רמזיו של אבן חיבון בספר פאה: ¹¹⁶ 'ועלו מושיעים בהר ציון [עובדיה כא] — שיהיג השכל כל כחות הגוף לשלמות הנפש... והנה אמרו ובה לציון וגו' [ישעיה נט כ] הוא כאמרו ועלו מושיעים וגו', כי ביאת הגואל לציון כעלות המושיע בהר ציון ומלת ציון בשניהם יש בו רמז. דומני כי פתרון 'הרמז' הנרמז כאן הוא שהנפש, בהגיעה אל השלמות, גואלת את ציון, דהיינו הגוף.

קיצורים וביבליוגראפיה

- אורבך, ירושלים של מטה = א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', בתוך: ירושלים לדורותיה, הבינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 156-171.
- M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven, Conn. — London 1988 = היבטים חדשים
- אידל, ר"א אכולעפיה = מ' אידל, 'כתבי ר' אברהם אכולעפיה ומשנתו', עבודה דוקטור, ירושלים תשל"ו.
- גוטליב, מחקרים = א' גוטליב, בתוך: מחקרים בספרות הקבלה, ערך י' הקר, תל-אביב תשל"ז, עמ' 110-117.
- G. Vajda, 'Deux chapitres du "Guide des Egarés" repensés par un Kabbaliste,' *Mélanges offerts à E. Gilson*, Paris 1959, pp. 651-659 = שני פרקים
- ידה, פגם ותיקון = ח' פדיה, 'פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סג"י-נהור', בתוך: ראשיח המיסטיקה היהודית באירופה, ערך י' דן, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [ג-ד]), עמ' 157-285.
- פראוור, הנצרות = י' פראוור, 'ירושלים בתפיסת הנצרות בימי הביניים הקדומים', בתוך: ספר ירושלים. התקופה המוסלמית הקדומה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 249-282.
- G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Philadelphia-Princeton 1987 = מקורות הקבלה
- שלום, פרקי יסוד = ג' שלום, פרקי יסוד בהכנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו.

פאה, וראה גם: מ' אידל, 'דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים', משיחיות ואסכטולוגיה, ערך צ' ברס, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 262.

¹¹⁶ כ"י אוקספורד 939, דף 27א-ב. תודתי נתונה לפרופ' ק' סיראט, שהעמידה לרשותי את העתקה של ספר